

DE LIEFDE IN DE
ONTOLOGIE VAN J. P. SARTRE

J. TH. C. ARNTZ O.P.

DE LIEFDE IN DE ONTOLOGIE
VAN J. P. SARTRE

PROMOTOR :

Prof. Dr. J. H. ROBBERS S.J.

**DE LIEFDE IN DE ONTOLOGIE
VAN J. P. SARTRE
L'AMOUR DANS L'ONTOLOGIE DE J. P. SARTRE**

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR
IN DE LETTEREN EN WIJSBEGEERTE AAN DE
R. K. UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN, OP GEZAG VAN
DE RECTOR MAGNIFICUS Prof. Mr. L. G. A. SCHLICHTING,
HOOGLERAAR IN DE FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID,
VOLGENS BESLUIT VAN DE SENAAT IN HET
OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP
VRIJDAG 27 MEI 1960 DES NAMIDDAGS
TE VIER UUR

DOOR
JOSEPH THEODORUS CLEMENS ARNTZ O.P.
GEBOREN TE NIJMEGEN

*Voor Moeder
ter gedachtenis
aan
Vader.*

INHOUDSOPGAVE

Inleiding	1
HOOFDSTUK I. De phenomenologische ontologie.	
§ 1. De bevrijding uit het idealisme	9
§ 2. Het zijnsfenomeen	26
§ 3. Van het zijnsfenomeen naar het zijn der fenomenen	44
HOOFDSTUK II. De structuur van het pour-soi.	
§ 1. Het bewustzijn (van) zichzelf	68
§ 2. Het bewustzijn van iets	77
§ 3. De synthese van het en-soi en het pour-soi	88
HOOFDSTUK III. De fundamentele verhouding tot de ander.	
§ 1. Het object-subject-schema	122
§ 2. Het subject-object-schema	149
HOOFDSTUK IV. De concrete relaties tot de ander.	
§ 1. Onverschilligheid, begeerte, sadisme en haat	176
§ 2. De liefde	196
§ 3. Het wij	220
HOOFDSTUK V. Interpretatie.	
§ 1. De noodzakelijkheid van een interpretatie	235
§ 2. De interpretatie	286
§ 3. Kwade trouw, ontologie en ethiek	318
Sommaire	344
Geciteerde werken	346

SIGLA

Werken van Sartre die herhaaldelijk geciteerd worden, worden aangeduid door de volgende sigla:

B	Baudelaire, Paris, 1947.
DBD	<i>Le Diable et le Bon Dieu</i> , Paris, 1951.
E	<i>L'Engrenage</i> , Paris, 1948.
EH	<i>L'Existentialisme est un Humanisme</i> , Paris, 1946.
EN	<i>L'Etre et le Néant</i> , Paris, 1943.
FS	<i>Le fantôme de Staline</i> , in: <i>Les Temps Modernes</i> , XII, (1956—57), p. 577—697.
IR	<i>L'Imaginaire</i> , Paris, 1940.
IT	<i>L'Imagination</i> , Paris, 1936.
LMS	<i>Les Mains Sales</i> , Paris, 1948.
M	<i>Le Mur</i> , Paris, 1939.
N	<i>La Nausée</i> , Paris, 1938.
QM	<i>Questions de Méthode</i> , in: <i>Les Temps Modernes</i> , XIII, (1957), p. 338—417; 659—697.
RQJ	<i>Réflexions sur la question juive</i> , Paris, 1946.
SI	<i>Situations</i> , I, Paris, 1947.
S II	<i>Situations</i> II, Paris, 1948.
S III	<i>Situations</i> III, Paris, 1949.
ThEm	<i>Esquisse d'une théorie des émotions</i> , Paris, 1939.
Th. I	<i>Théâtre</i> I, Paris, 1947.

INLEIDING

„L'amour est par essence une duperie".¹ „En ce sens l'amour est conflit".² Sterker nog: „L'essence des rapports entre consciences ce n'est pas le Mit-sein, c'est le conflit".³

Als dit zo is blijft er ons weinig anders over dan de woorden die het dramatische hoogtepunt van Sartre's Huis Clos uitmaken te onderschrijven „L'enfer, ce sont les autres".⁴

Uitspraken als deze zijn wel bij uitstek geschikt om tegenspraak uit te lokken. Er wordt hier niet gesteld dat er onder het mom van liefde vaak bedrog wordt gepleegd of dat twist en tweedracht vaker voorkomen dan eensgezindheid. Ook worden wij door deze woorden niet herinnerd aan de kloof die er is tussen Eidos en Faktum⁵: in haar concrete verschijningsvorm is de liefde niet zo volmaakt dat zij alle bedrog en alle twist uitsluit. De aangehaalde teksten zeggen dat bedrog en strijd tot het wezen der liefde behoren. Zo verstaan is er een radicaal verschil tussen de opvatting van Sartre en hetgeen er in de contemporaine wijsgerige literatuur over liefde naar voren wordt gebracht. Zij staat ver af van hetgeen door auteurs van christelijke inspiratie, Scheler,⁶ Nédoncelle,⁷ Guittou,⁸ naar voren wordt gebracht. Met Jaspers' „liebender Kampf" ⁹ is de gelijkenis niet meer dan nominaal. Geestelijke verwantschap met Binswanger ¹⁰ wordt tevergeefs gezocht. De spanning die er volgens Nygren ¹¹ zou zijn tussen eros en agapè wordt door Sartre in dien zin beslecht dat agapè zelfs als mogelijkheid wordt uitgeschakeld, terwijl de eros een vorm aanneemt die haar op één lijn plaatst met masochisme, sadisme en haat. Heeft

¹ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, 1943, p. 445

² EN, 433

³ EN, 502

⁴ J. P. Sartre, *Huis Clos* in *Théâtre I*, Paris, 1947, p. 111-169, zie p. 167

⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Psychologie*, I. Sonderdruck aus „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", I (1913), Halle, 1913

⁶ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankfurt, 1948⁵

⁷ M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour*, Paris, 1946

⁸ J. Guittou, *Essai sur l'amour humain*, Paris, 1948

⁹ K. Jaspers, *Philosophie II* Berlin, 1932, p. 65vv, p. 242vv

¹⁰ L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, 1953².

¹¹ A. Nygren, *Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. fr. P. Jundt, Paris, 1944

Luijpen¹² geen gelijk als hij Sartre's beschouwing over het zijn-voor-de-ander en de liefde vrijwel ongewijzigd benut voor een „fenomenologie van de haat”¹³ De enige met wie Sartre's opvatting verwantschap schijnt te tonen is Max Stirner.¹³

Als Sartre met zijn mening over de liefde en de verhouding tot de ander tegenspraak heeft willen uitlokken, dan is hij in zijn opzet wonderwel geslaagd. Meestal worden zijn opvattingen over de liefde scherp afge-
wezen. Op deze regel kennen wij slechts één uitzondering. Alleen Lauth¹⁴ meent dat hetgeen Sartre over het zijn-voor-de-ander heeft gezegd tot het beste op dit gebied behoort. Het oordeel van Romeyer,¹⁵ Luijpen,¹⁶ Walgrave,¹⁷ Mercier,¹⁸ Nedoncelle,¹⁹ Collins²⁰ is hard, dat van G. Marcel²¹ is zelfs vernietigend. Van Sartre's opvatting over de liefde zegt hij dat de auteur er niet eens in slaagt haar te denken.

Hoe is het dan te verklaren dat een auteur wien het toch werkelijk niet aan denkkraft ontbreekt, en die met de uitgebreide eruditie waarover hij beschikt – alleen in *L'Être et le Néant* worden 114 verschillende auteurs vermeld – anders kon weten, tot zulk een mening komt? Grimsley²² is van mening dat het hier om een methodische fout gaat. Sartre heeft op onverantwoorde wijze de blik zoals die in sommige psychische afwijkingen wordt beleefd, tot uitgangspunt voor zijn theorie van de verhouding tot de ander genomen, en dit heeft dan zijn consequenties voor alle beschouwingen over de concrete verhoudingen tot de ander.

Door deze mening wordt de moeilijkheid niet opgelost. Zij wordt alleen maar verplaatst naar de vraag wat Sartre er toe bracht juist dergelijke ervaringen tot uitgangspunt te nemen. Het is verleidelijk deze vraag in

¹² W. Luijpen, *Existentiele fenomenologie*, Utrecht 1959, p. 192

¹³ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1901³ Er zijn echter geen aanduidingen dat Sartre Stirner als bron gebruikt heeft Vandaar dat wij enige scepsis gevoelen tegenover *H. Arvon*, *Aux sources de l'existentialisme*, Max Stirner, Paris, 1954

¹⁴ R. Lauth, *Versuche einer existenzialistischen Wertlehre in der französischen Philosophie der Gegenwart Sartre und Polin*, *Zeitsch phil Forsch* X (1956) p. 244-278, zie p. 258

¹⁵ B. Romeyer, *Les „autres” d'après Sartre*, Camus et Blondel, *Giorn Meta* VIII, (1953), p. 185-206

¹⁶ W. Luijpen, o.c.

¹⁷ J. H. Walgrave, *Tussen Benda en Sartre*, *Kultuurleven*, XIII, (1947), p. 83-91, zie p. 88

¹⁸ J. Mercier, *Le ver dans le fruit*, *Etudes*, t. CCXLIV, (1945), p. 232-249, zie p. 237

¹⁹ M. Nedoncelle, l.c. p. 68vv

²⁰ J. Collins, *The existentialisme of J. P. Sartre*, *Thought* XXIII (1949), p. 59-100, zie p. 97

²¹ G. Marcel, *L'Être et le Néant* In *Homo Viator*, Paris, 1944, p. 233-257, zie p. 247

²² R. Grimsley, *An aspect of Sartre and the unconscious*, *Philosophy*, (Londen), XXX, (1955), p. 33-44, zie p. 37, 41

psychologische zin te verstaan en van psychologen een antwoord te verwachten. Dit antwoord is reeds gegeven.²³ Het is niet aan ons de waarde van dit antwoord te beoordelen. Dit is een zaak van psychologen. Wij vragen als filosoof naar het waarom van Sartre's mening. Een onderdeel uit een wijsgerig systeem zal in dit systeem zelf zijn verklaring moeten kunnen vinden.

Zoeken wij deze verklaring in het denken van Sartre zelf dan heeft het er alle schijn van dat Sartre niet alleen in tegenspraak staat met het contemporaine wijsgerige denken, maar ook met zichzelf. Niet alleen omdat hij in een onbezonnen ogenblik zijn eigen denken een humanisme heeft genoemd²⁴ – het kan zeer humaan zijn iemand een illusie te ontnemen, zelfs als zij de betrokkene dierbaar is – maar ook omdat hij in andere werken een uitgesproken en positieve belangstelling voor zijn mede-mensen aan den dag legt. Er lijkt tegenspraak te zijn tussen de stelling dat de mens voor zijn medemensen een hel is en het streven naar bevrijding van de maatschappelijk onterfden.

Men zal opmerken dat deze sociale bekommernis – wij blijven hier buiten de kwestie van de feitelijke gestalte die zij heeft genomen – eerst optreedt in de werken die dateren van na l'Etre et le Néant. Nog in „Les Mouches”,²⁵ dat ook van 1943 dateert, verraadt de held weinig werkelijke interesse voor zijn mensen. De feiten zijn niet te loochenen. Maar hoe zijn zij te verklaren? Doordat de natuur toch altijd sterker is dan de leer? Men gunne ons enige scepsis tegen deze Sagesse des Nations. Is het omdat Sartre zijn opvattingen gewijzigd heeft? Of ligt deze bekommernis om de mens toch reeds in l'Etre et le Néant?

Wij zijn overijld geweest. Wij wilden gaan verklaren hoe Sartre er toe komt de liefde als bedrog te beschouwen. Maar toen wij ons voor die verklaring tot het geheel van Sartre's oeuvre wendden, bleek dat wij een allereerste vraag vergeten hadden: Wat betekenen deze woorden in het geheel van de context van zijn fenomenologische ontologie? Op deze vraag willen wij in dit werk een antwoord geven.

²³ M Beigbedder, *L'Homme Sartre, Essai de dévoilement préexistantiel ou la clé du Sartisme*, Paris, 1947 De daar ontwikkelde gedachten worden door de auteur herhaald in zijn artikel *Théâtre Philosophique II Sartre Esprit*, XVII, (1949), p 924-942 zie p 930v *Fr Jeanson, Sartre par lui-même*, Paris, 1955, spreekt nog over de studie van een amerikaans psychiater, p 5vv Wij duiden dit werk van Jeanson in het vervolg aan als *Jeanson, Sartre...*

²⁴ J P Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris, 1946 Volgens F Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris 1947 – in het vervolg te citeren als *Jeanson, Problème moral* – heeft Sartre zich van deze conferentie gedistancieerd, p 46

²⁵ J P Sartre, *Les Mouches*, in *Théâtre I*, p 7-111

Anderen zijn ons hierbij reeds voorgegaan. Simone de Beauvoir merkt in haar „Pour une morale de l'ambiguïté”²⁶ ergens op: „L'Etre et le Néant est en grande partie une description de l'homme sérieux et de son univers”. In het sartrianse milieu is „l'homme sérieux” een technische term die een van de verschijningsvormen van de kwade trouw aanduidt. Als haar mening juist is, dan zouden alle moeilijkheden die men tegen Sartre's beschrijving van de liefde kan maken hier vandaan komen dat hij niet de waarachtige liefde beschrijft, maar de liefde van de mens te kwader trouw.

Als dat zo zou zijn, dan zien wij ons geconfronteerd met een zeer verwarde situatie. Degenen die zich van Sartre afkeren wegens zijn beschrijving van de liefde zijn het in de grond van de zaak met hem eens. Zijn tegenstanders en hij laken hetzelfde. „S'aimer c'est hair le même ennemi” schrijft Sartre ergens...²⁷ Voor Lauth echter, die hem bijvalt, geldt het „non tali auxilio nec defensoribus istis”...

Behoort de liefde inderdaad tot het bedoelde stuk van L'Etre et le Néant? Jeanson bevestigt dit uitdrukkelijk.²⁸ Naar zijn mening liggen de verhoudingen aldus. Sartre geeft aan de ontologie tot taak de feitelijk-oorspronkelijke verhouding van het bewustzijn tot het zijn te beschrijven. Welnu, de feitelijk oorspronkelijke verhouding tot het zijn is een attitude de mauvaise foi. Dus heeft de ontologie tot taak attitudes de mauvaise foi te beschrijven.

Als dit zo is kan men zich van de taak ontslagen achten voor allerlei onderdelen uit deze ontologie nog aan te tonen dat het inderdaad om een attitude de mauvaise foi gaat. Een enkele opmerking kan dan volstaan. Zo behandelt Jeanson ook het probleem van de liefde

Deze wijze van argumenteren vindt haar rechtvaardiging in het doel dat Jeanson zich stelt. Enerzijds neemt hij de verdediging van Sartre op zich en met name in betrekking tot diens atheïsme. Hiervan wil hij aantonen dat dit niet zo centraal is voor het systeem van Sartre als gelovige critici vaak menen.²⁹ Maar bovendien wil hij aantonen dat gelovigen en atheïsten voor precies dezelfde moeilijkheden staan, zodat het inderdaad weinig verschil maakt of er een God bestaat of niet.³⁰ Om dit doel te bereiken

²⁶ S. De Beauvoir, *Pour une Morale de l'Ambiguïté*, Paris, 1947, p. 66

²⁷ J. P. Sartre, *Le Diable et le bon Dieu*, Paris, 1951, p. 275

²⁸ F. Jeanson, *Probleme moral* p. 124vv, p. 275vv

²⁹ *ibid* p. 330vv

³⁰ F. Jeanson, *La Condition Humaine selon J. P. Sartre*, in *Morale Chrétienne et requêtes contemporaines*, Paris-Tournai, 1954, p. 172-195. Vooral in dit werk treedt deze bekommernis duidelijk aan het licht

wil hij de diepere „inspirations” van het systeem van Sartre blootleggen, zonder zich in details te verliezen. Anderzijds wil Jeanson de fundamentele gedachten van Sartre verder ontwikkelen op het gebied van de moraal. Het gaat hem niet om de ontologie als zodanig maar veel meer om de „passage de l'ontologie vers l'éthique”.³¹ Ook dit is een reden om zich niet al te zeer om de details van de ontologie te bekommeren.

De interpretatie die Simone de Beauvoir en Jeanson aan het werk van Sartre geven is echter niet zonder meer duidelijk. Zij veronderstelt, dat de kwade trouw een dominerende rol speelt in *L'Être et le Néant*. Als dit zo is, dan geschiedt dit op onopvallende wijze. Sartre wijdt in *L'Être et le Néant* inderdaad een afzonderlijk hoofdstuk aan de kwade trouw. Heeft men eenmaal de rol van de kwade trouw doorzien dan is het duidelijk dat dit hoofdstuk de anti-these is van het voorgaande: de oorsprong van het niet – eerste hoofdstuk – trachten wij ons te verbergen – tweede hoofdstuk –. Dit is echter aan de meeste auteurs ontgaan. Zo ziet Juin³² in die hoofdstukken alleen maar een detail-analyse die als voorbeeld dienst doet. Godet³³ beperkt zich er toe op te merken dat hetgeen Sartre van de kwade trouw zegt bijna niet samen te vatten is en laat het daarom verder in het duister. G. Marcel heeft er enige prijzende woorden voor over maar geeft er nergens blijk van er een bijzonder gewicht aan toe te kennen.³⁴ Jolivet³⁵ en De Waelhens³⁶ spreken er niet eens over. Biemel³⁷ bespreekt uitvoerig de kwade trouw, maar zonder zich te verdiepen in de rol die de kwade trouw in het geheel van *L'Être et le Néant* speelt. Wij zullen ons daarom moeten afvragen of de stelling van Jeanson en Simone de Beauvoir in *L'Être et le Néant* zelf voldoende steun vindt. Deze vraag kan slechts door een detail-onderzoek beantwoord worden.

Dit detail-onderzoek willen wij hier verrichten met betrekking tot de liefde. De vraag die wij hier boven stelden naar de beschrijving van de liefde in de ontologie van Sartre, kan nu door een tweede vraag nader

³¹ F. Jeanson, *Problème moral* . . . p. 311, 337.

³² H. Juin, J. P. Sartre ou la condition humaine, Bruxelles, 1946, p. 59.

³³ P. Godet, Note sur *L'Être et le Néant* de J. P. Sartre, *Jahrb. der schweiz.phil Gesellschaft*, V, (1945), p. 55-67, zie p. 61.

³⁴ G. Marcel, l.c. p. 235.

³⁵ R. Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre*, Abbaye S. Wandrille, 1948.

³⁶ A. De Waelhens, *Zijn en Niet-Zijn*, *Tijdschr. v. Philos.* VIII (1945), p. 35-116.

³⁷ W. Biemel, *Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre*, *ibid.* XX (1958), p. 269-300.

worden verduidelijkt: Is dit inderdaad de beschrijving van de liefde zoals zij verschijnt binnen de kwade trouw? Ons onderzoek zal de interpretatie van Jeanson bevestigen. In zover wij ons in de details van Sartre's beschrijving zullen verdiepen, geven wij hier een aanvulling op het werk van Jeanson.

Dit betekent echter niet dat wij ons in alles achter Jeanson scharen.³⁸ Hoe meer men de nadruk legt op de rol van de *mauvaise foi* in de ontologie van Sartre, des te klemmender worden de vragen wat voor zin het heeft in een ontologie attitudes de *mauvaise foi* te beschrijven, en hoe zulk een ontologie zich verhoudt tot de ethiek. Bij het beantwoorden van deze vragen menen wij ons van Jeanson te moeten distantiëren.

Het doel van onze studie is te achterhalen wat Sartre over de liefde denkt. De andere vragen staan geheel in functie van dit probleem. Onze studie is er daarom een van historische aard. Dit vraagt echter enige toelichting. Zonder blind te zijn voor de nawijsbare historische affiliaties – men heeft ook op parallellen gewezen, zonder dat er afhankelijkheid kan worden aangetoond³⁹ – zullen wij ons bij voorkeur tot Sartre zelf beperken. Want bij alles wat hij aan Descartes,⁴⁰ Hegel,⁴¹ Husserl⁴² en Heidegger⁴³

³⁸ Mét Jeanson menen wij dat het atheïsme in het denken van Sartre niet de centrale plaats inneemt. Tegen Jeanson menen wij dat de kwestie van het atheïsme toch niet zo onverschillig is als hij ons wil doen geloven. Daarvoor is Sartre's atheïsme te strijdbaar, zoals blijkt uit zijn polemieken tegen A. Camus, in *Les Temps Modernes* VII (1952), p. 334-353, en uit het artikel. Gide Vivant, *ibid.* VI (1951), 1537-1541. Een heel andere vraag is of een christelijke filosoof de God wiens bestaan hij aanvaardt herkent in het wezen dat door Sartre God genoemd wordt. H. Paissac, *Le Dieu de Sartre*, Grenoble, 1950 wijst op dit verschil. De gelovige zal zichzelf niet herkennen in de beschrijving van de gelovige houding die wij vinden in J. P. Sartre, *Saint Genet, Comédien et Martyr*, Paris, 1952, p. 193vv.

³⁹ Zoals reeds opgemerkt, is de historische afhankelijkheid van Sartre van Stirner niet te bewijzen. Hetzelfde geldt voor die ten opzichte van Fichte. Dit tegen K. Hübner, *Fichte, Sartre und der Nihilismus*, Zeitschr. phil. Forsch. X (1956), p. 29-43.

⁴⁰ Met name is de verhouding tussen de vrijheidsopvatting van Sartre en die van Descartes bestudeerd. Dit vooral naar aanleiding van een door Sartre uitgegeven bloemlezing van teksten van Descartes over de vrijheid, door Sartre van een inleiding voorzien. J. P. Sartre, *Descartes*, Paris-Genève, 1946. Deze tekst is opgenomen in J. P. Sartre, *Situations I*, Paris 1947, p. 314-335. Zie hierover S. Pétrément, *La liberté selon Descartes et selon Sartre*, Critique, (Paris), I, (1946), p. 612-620, J. Borsch, *Sartre's view of cartesian Liberty*, Yale French Studies, I, (1948), p. 90-96; P. Caes, *De Descartes à Sartre*, Synthèses (belg), VII, (1952), p. 33-42.

⁴¹ De invloed van Hegel op het denken van Sartre wordt vooral naar voren gebracht door M. Natanson, *A Critique of J. P. Sartre's Ontology*, Lincoln, (Nebr), 1951.

⁴² G. Varet, *L'Ontologie de Sartre*, Paris, 1948.

⁴³ B. Delfgaauw, Heidegger en Sartre, Tijdschr. v. Phil. X, (1948) p. 289-336; 403-446, id. Note sur Heidegger et Sartre, Etudes Phil. IV (1949), p. 371-374; A. De Waelhens, Heidegger et Sartre, Deucalion I, (1946), p. 15-37.

dankt, blijft hij toch een zelfstandig denker. Wat hij aan anderen ontleent heeft hij op eigen wijze verwerkt. Behalve in zijn eerste werken heeft hij nergens de pretentie de opvatting – die dan juist weergegeven dient te worden – van anderen te bestrijden. Het gaat hem meer om de inspirations van een filosofie dan om de precieze mening van een filosoof. Een verklaring uit de bronnen heeft bij Sartre weinig zin.

Is Sartre voor ons niet alleen een zelfstandig denker, hij is ook voor ons de man van één idee. Dit éne idee heeft, zeker wat de problematiek betreft die ons hier in eerste instantie bezig houdt, geen wezenlijke wijziging ondergaan. De innerlijke dynamiek van dit ene idee dreef hem van zijn eerste uiteenzettingen „La Transcendance de l'Ego” en „L'Imagination” naar de ontologische probleemstelling. Bij de uitwerking daarvan bleef de fundamentele intuïtie onveranderd: het bewustzijn verschilt radicaal van de dingen. Hieraan blijft hij ook in het werk van ná L'Etre et le Néant steeds trouw. Dit opent voor ons de mogelijkheid om, zij het onder de nodige omzichtigheid, ook het werk dat van na de fenomenologische ontologie dateert in onze beschouwing te betrekken. Vaak vinden wij daarin een vingerwijzing voor het verstaan van L'Etre et le Néant, al zullen wij dan steeds moeten vragen of de aldus gevonden gedachte ook reeds daarin te vinden is.

Meer concreet uitgedrukt stellen wij ons het volgende voor. In het eerste hoofdstuk zullen wij spreken over die innerlijke teleologie die Sartre naar de fenomenologische ontologie voert. In het tweede bespreken wij de zijnsstructuur van het bewustzijn en het ideaal dat het bewustzijn op grond van deze zijnsstructuur voor ogen staat. Aldus wordt het verwijderde kader van Sartre's beschouwing over de liefde geschetst. In het derde hoofdstuk spreken wij over de fundamentele verhouding tot de ander, terwijl wij in het vierde de concrete verhoudingen tot de ander, waaronder de liefde, zullen bespreken.

Bij dit alles zullen wij de houding van de argeloze lezer aannemen, die niet vermoedt dat Sartre hem een valstrik spant door de verhoudingen te beschrijven zoals die voorkomen in een houding van kwade trouw. In het vijfde hoofdstuk zullen wij het onbevredigende van deze argeloosheid demonstreren, laten zien dat de interpretatie van Jeanson inderdaad de juiste is, en tenslotte zullen wij dan een poging doen deze vreemde manier van beschrijven van Sartre inzichtelijk te maken. Deze poging zal ook rechtvaardigen waarom wij die argeloosheid zo lang hebben willen bewaren.

DE FENOMENOLOGISCHE ONTOLOGIE

Bij onze probleemstelling hebben wij opgemerkt dat wij voor Sartre's opvatting over de liefde voornamelijk zijn aangewezen op zijn *L'Être et le Néant* en daarmee op zijn fenomenologische ontologie. Voor een juist verstaan van zijn leer over de liefde is daarom een uiteenzetting van deze fenomenologische ontologie onontbeerlijk. Dit klemmt des te meer omdat een bepaalde interpretatie van Sartre's opvatting over de liefde de aard van heel zijn ontologie in het geding brengt. Vandaar dit eerste hoofdstuk.

Een fenomenologische ontologie dient op een apodictische evidentie te steunen. Dit uitgangspunt is voor Sartre het intentionaliteitsbeginsel: bewustzijn is steeds bewustzijn van iets. Wij zullen in onze eerste paragraaf zien dat dit beginsel voor hem de bevrijding uit het idealisme waarin hij is opgevoed betekent, en dat hij zich beijvert dit beginsel trouw te blijven, trouwer zelfs dan Husserl. In de tweede paragraaf zullen wij Sartre volgen bij zijn eerste ontologische beschrijving en het gevaar aanwijzen dat volgens Sartre aan een beschrijving van het zijns-fenomeen inhaerent is. In de derde paragraaf zullen wij zien welke lering Sartre daaruit heeft getrokken en hoe hij tot de probleemstelling van de fenomenologische ontologie komt.

§ 1. *De bevrijding uit het idealisme.*

In een artikel, gewijd aan de fenomenologie van J. P. Sartre, merkt P. Thévénaz op dat de fenomenologie van Husserl eerst tussen de jaren 1925-30 in Frankrijk enige bekendheid begint te krijgen. Aanvankelijk was deze belangstelling van louter historische aard. Sartre is de eerste fransman die met zijn artikel: *La transcendance de l'Ego*¹ en zijn werk: *L'Imagination*² als zelfstandig fenomenoloog optreedt.³

Vandaar de vraag: wat heeft Sartre tot de fenomenologie gebracht? Deze vraag is niet voldoende beantwoord met de vermelding dat hij

¹ J. P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, in *Recherches Philosophiques*, VI, (1936/37), p. 85-123.

² J. P. Sartre, *L'Imagination*, Paris, 1936.

³ P. Thévénaz, *Qu'est ce que la phénoménologie?* *Rev. de Théol. et de Phil.* II (1952) p. 9-30 (over Husserl), 126-140 (Heidegger), 294-317 (Sartre-Merleau-Ponty), zie p. 294.

tijdens een verblijf te Berlijn in 1933-34 met de contemporaine duitse filosofie heeft kennis gemaakt.⁴ Dit zou hoogstens een louter „historische” interesse kunnen verklaren, maar niet de rol van „zelfstandig fenomenoloog”. Als Sartre zich aansluit bij de fenomenologische traditie dan is dat omdat hij daarin de waarheid heeft gezien, meer dan in het idealisme waarin hij aan de Ecole Normale Supérieure was opgevoed en dat hem nooit geheel bevredigd had.⁵ Voor hem is de fenomenologie een bevrijding uit het idealisme geweest.

Wij bespreken hier: 1. Sartre's critiek op het idealisme waarin hij was opgevoed. 2. De betekenis die Husserl's intentionaliteitsgedachte voor hem heeft. 3. De wijzen waarop Sartre aan het idealistische karakter van de fenomenologie tracht te ontkomen.⁶ In dit verband laten wij zien, dat Sartre het intentionaliteitsbeginsel verstaat als een zijnsrelatie tussen het bewustzijn en de wereld (a); vervolgens dat hij Husserl's transcendentale Ik ontkent (b). Tenslotte spreken wij over zijn radicale loochening van alle bewustzijnsinhouden (c). Uit dit alles zullen wij 4 enige conclusies trekken in verband met Sartre's eigen opvatting van de fenomenologie.

1. Zijn bezwaren tegen het idealisme heeft Sartre meer dan eens en in verschillende samenhang naar voren gebracht. Van zijn studententijd zegt hij: „wij verwierpen het idealisme in naam van „het tragische van het leven”.⁷ Dit idee heeft steeds een rol gespeeld in zijn denken. „De oorlog van '14 is niet „Descartes tegen Kant” – zoals Chevalier beweerde – maar de niet te boeten dood van twaalf miljoen jonge mensen”.⁸ Zo heeft de oorlog van 1939 geleerd dat het kwaad méér is dan een privatie; het is een realiteit.⁹

Deze realiteit van het kwaad – in zijn meest algemene zin – toont hem niet alleen de onhoudbaarheid van het bourgeois-optimisme waarin hij was opgevoed,¹⁰ maar ook die van het wijsgerig idealisme: „De idealist is er van overtuigd dat het universum herleidbaar is tot een systeem van ideeën, Inspanning, gezwoeg, behoeften, onderdrukking en oorlog herleidt

⁴ J. P. Sartre, *Questions de Méthode*, Les Temps Modernes, XIII (1956/57), p. 338-417; 659-697, zie p. 349.

⁵ QM, 363.

⁶ Husserl had in zijn laatste publicatie voor het verschijnen van TE en IT de fenomenologie als een transcendentel idealisme voorgesteld. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. Strasser, 's-Gravenhage, 1950, 40vv; p. 114 vv.

⁷ QM, 349.

⁸ J. P. Sartre, *Matérialisme et Révolution*, in: *Situations III*, Paris, 1949, p. 135-225, zie p. 211.

⁹ J. P. Sartre, *Qu'est ce que la littérature?* in: *Situations II*, Paris, 1948, p. 55-330, zie p. 246.

¹⁰ QM, 349.

hij tot ideeën. Het kwaad bestaat niet. Er bestaat alleen maar een pluralisme: sommige ideeën komen nog ongetemd voor, maar zij moeten worden ingepast in het systeem. Aldus beschouwt hij de menselijke vooruitgang als één groot assimilatie-proces: de ideeën assimileren elkaar en ook de geesten. Aan het eind van dit immense verterings-proces vindt het denken haar eenheid en de gemeenschap haar volledige integratie".¹¹ Het kwaad toont juist dat niet alles tot ideeën te herleiden is.

In zijn latere werken, van na de oorlog, geeft Sartre een marxistische verklaring van het idealisme. Het idealisme is de filosofie van de burgerij die het onmiddellijke contact met de realiteit verloren heeft. Zij heeft alleen met symbolen van de werkelijkheid te maken.¹² Een arbeider daarentegen zal nooit idealist wezen. „Zijn werk leert hem dat de dingen harde en soms zelfs onoverkomelijke obstakels zijn; dat de fraaiste plannen soms op tegenstanden stuiten die hen doen mislukken. Hij weet dat het doen niet een gelukkige combinatie van ideeën is, maar een krachtsinspanning van heel de mens tegen de hardnekkige ondoordringbaarheid van het universum. Wanneer men de betekenissen der dingen ontcijferd heeft, blijft er een niet-assimileerbaar residu: het anders-zijn, de irrationaliteit, de duisterheid van het werkelijke". Aldus met de weerstand van de werkelijkheid geconfronteerd kan de arbeider ook dood, werkloosheid, honger, het breken van een staking en ellende niet als „veranderingen in de ideeën" beschouwen.¹³ In deze verklaring van het idealisme ligt tevens een verwijt: het is niet een on-middellijk vatten van de werkelijkheid.

Hetzelfde verwijt maakt Sartre, onder een andere vorm in *L'Être et le Néant* herhaaldelijk aan het idealisme.¹⁴ Maar niet alleen aan het idealisme. Het voorgaande zou misschien doen vermoeden dat Sartre wil terugkeren tot het realisme. Verstaat men deze term in de epistemologische zin van het woord, dan is dit beslist niet het geval. „Realisme en idealisme hebben – aldus Sartre – twee grond-feilen gemeen: Beide gaan uit van de prioriteit van de kennis¹⁵ – maar deze is niet het on-middellijke vatten

¹¹ S II, 158.

¹² *ibid.*

¹³ S III, 211.

¹⁴ In EN verwijt Sartre aan het idealisme na te laten het zijn van de kennis te funderen. Het kennen zelf heeft een zijn dat niet tot gekend-worden herleidbaar is, zie p. 17, 23, 268.

¹⁵ Sprekend over de oorspronkelijke verhouding tot de ander laat Sartre zien dat het realisme omslaat in idealisme en dat het idealisme ofwel tot solipsisme voert ofwel tot realisme. De reden van het falen van het idealisme en het realisme is dat beide uitgaan van dezelfde vooronderstelling te weten dat de oorspronkelijke verhouding tot de ander een „*négation d'extériorité*" is, vgl. EN, 285, en dat het onderscheid door de kennis wordt overbrugd. Vgl. EN, 31, 34, 677. Wij komen op deze problematiek terug in § 3 van dit hoofdstuk.

van de werkelijkheid – en beide stellen de kennis voor als een in-zich-opnemen. Maar, zegt Sartre, kennen is geen eten en geen spijsverteringsproces. Het is niet een vorm van iets in je maag stoppen"...¹⁶

Samenvattend kunnen wij zeggen dat Sartre drie dingen aan het idealisme verwijt: het slaagt er niet in de totale werkelijkheid te verklaren; het is niet het „on-middellijke” – de hegeliaans-marxistische terminologie – of „eerste” (de fenomenologische term) contact met de werkelijkheid; de beschrijving van het ken-fenomeen is niet juist.

2. Het is Husserl's verdienste geweest dat hij een beginsel gesteld heeft dat het mogelijk maakt het cogito als uitgangspunt van de filosofie te handhaven en toch het idealisme te vermijden. Dit beginsel is het „Het bewustzijn is steeds bewustzijn van iets”. Het bewustzijn wordt gekarakteriseerd door zijn intentionaliteit, het is een uit-zichzelf-treden en een gaan „naar de dingen zelf”.

Sartre zet dit uiteen in een artikel „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité.”¹⁷ Hij begint met te stellen dat „idealisme en realisme deze illusie gemeen hebben dat kennen opeten is”.¹⁸ Deze „illusie” komt tot uitdrukking in termen als „assimilatie, unificatie, identificatie”, waarin men gewoonlijk het ken-proces beschrijft. Maar eigenlijk bevredigt dit niemand: „u wist heel goed, dat die boom niet in u is, en dat u hem niet in uw sombere magen kunt opnemen, en dat de kennis als zij eerlijk wil zijn, zich niet met bezit kan vergelijken”.¹⁹ Husserl's leer beantwoordt aan onze vage vermoedens en eisen: „Tegen heel deze voedingsfilosofie van het empiro-criticisme, van het neo-kantianisme, tegen alle psychologisme houdt Husserl niet op te stellen dat men de dingen niet in het bewustzijn kan oplossen. Kennen is niet een in zich opnemen, maar een uit zichzelf treden”.²⁰ Elke vergelijking gaat mank, omdat het bewustzijn een absoluut onherleidbaar feit is. Wat nog het meest de aard van het bewustzijn benadert is het beeld van een stormwind. „Als u, om iets onmogelijks te stellen, „in” een bewustzijn zou plaatsnemen, dan zou u gegrepen worden door een stormwind en meegesleurd worden naar buiten, en daar worden neergegoooid in het stof

¹⁶ J. P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl, l'intentionnalité*, S I, 31-35. Dezelfde gedachten worden in EN herhaald, 220vv en 268vv. Wij vinden daar echter ook een analyse van het kennen als toeëigening, jacht, eten, EN, 666vv. Op deze anomalie komen wij in het vijfde hoofdstuk terug, p. 326.

¹⁷ S I, 31-35.

¹⁸ S I, 31.

¹⁹ S I, 32.

²⁰ S I, 32.

van de wereld, ginds, bij die boom die u ziet. Want het bewustzijn heeft geen „binnen”; het is niets dan een buiten zichzelf zijn, dit absolute vluchten, de onwil substantie te zijn, maken het juist tot bewustzijn . . . Wanneer het bewustzijn met zichzelf zou willen samenvallen zou het zich als bewustzijn vernietigen. Deze noodzakelijkheid van het bewustzijn om te bestaan als bewustzijn van iets anders wordt door Husserl de intentionaliteit genoemd”.²¹

„Ik heb het eerst over de kennis gesproken om mij beter verstaanbaar te maken: de franse filosofie die ons gevormd heeft kent nog amper iets anders dan epistemologie. Maar voor Husserl en de fenomenologen is „kennen” slechts een van de vele mogelijkheden van het bewustzijn. Ook haat, liefde, vrees en sympathie zijn vormen van intentionaliteit. Ook hier zijn het weer de dingen zelf die zich als hatelijk, sympathiek, huiveringwekkend of beminnelijk tonen. Schrikwekkend te zijn is een eigenschap van dit japanse masker, een onuitputtelijke, onherleidbare eigenschap ervan die de natuur er van uitmaakt. – Niet een som van onze subjectieve reacties tegenover een stuk houtsnijwerk. Husserl heeft de ontzetting en de bekoorlijkheid weer in de dingen gelegd. Hij heeft ons de wereld der kunstenaars, der profeten herschonken: schrikwekkend, vijandig, gevaarlijk, met havens van gratie en liefde”.²²

Alleen door uit te gaan naar deze wereld kunnen wij onszelf leren kennen: „Het is niet in een of andere afzondering dat wij onszelf leren kennen, maar op de weg, in de stad, midden onder de menigte, ding onder de dingen en mens onder de mensen”.²³

3. Dit alles roept echter de vraag op: is de intentionaliteit die hier beschreven wordt wel dezelfde als die welke aan de fenomenologie van Husserl ten grondslag ligt zoals de titel van het artikel doet vermoeden? Het bevestigende antwoord zou betekenen dat Sartre het idealisme van Brunschvicg door het transcendente idealisme van Husserl vervangt, en dus toch niet boven alle idealisme uitkomt. Wij zullen nu echter uiteen gaan zetten dat Sartre juist daar van Husserl afwijkt, waar deze aan het intentionaliteitsbeginsel een idealistische wending geeft. Tegenover Husserl's: *Ego cogito cogitatum qua cogitatum* stelt Sartre: *non est cogitatio sine existentia cogitati*. Hierin ligt een drievoudige afwijzing van het standpunt van Husserl. a) Het gaat niet meer over het *cogitatum qua cogitatum*. Er wordt een zijnsrelatie gelegd tussen bewustzijn en cogita-

²¹ S I, 33-34.

²² S I, 34.

²³ S I, 35.

tum. Dit wordt reeds in het vervolg van het aangehaalde artikel uitgesproken. b) Het Ego vervalt. De gedachte van het transcendente Ik wordt door Sartre becritiseerd in een artikel „La Transcendance de l'Ego”. c) De eigen opvatting van Sartre over de verhouding tussen cogitatio en cogitatum maakt het hem mogelijk Husserl bij te vallen in zijn kritiek op de bewustzijnsinhouden en daarin zelfs nog radicaler te zijn. Dit wordt in de vorm van een kritiek uiteengezet in *L'Imagination* en op meer opbouwende wijze in *L'Imaginaire*. Dit laatste werk is voor ons doel niet rechtstreeks van belang. De drie andere studies zullen wij hier achtereenvolgens bespreken.

3a. Met Husserl stelt Sartre dat er geen bewustzijn is zonder iets waarvan het zich bewust is. Geen cogito zonder cogitatum. Wat is dit cogitatum? Het onderscheid tussen Welt en Lebenswelt is nu nog niet van belang. Wezenlijk is het volgende: De wereld – of het nu de levenswereld is of niet – wordt niet beschouwd in een epochè ten aanzien van haar bestaan. Datgene waarvan ik mij bewust ben – of liever nog: datgene waaraan mijn bewustzijn tegenwoordig is – is de wereld in haar „fysieke” bestaan. „U ziet die boom? Best. Maar u ziet haar op de plaats waar zij staat, aan het eind van de weg, eenzaam en verwrongen onder de hitte. 20 mijl van de Middellandse Zee”.²⁴ Tot zover is er een zekere overeenkomst met het realisme. Het bewustzijn gaat uit naar de boom in haar eigen bestaan, zoals ook volgens de realisten het geval is. Maar er is ook verschil. Volgens de realisten bestaat het bewustzijn en bestaat die boom, en dat bestaande bewustzijn komt met die bestaande boom op een of andere wijze in contact. Maar zo is de verhouding in werkelijkheid niet. Het bewustzijn kan niet losgemaakt worden van datgene, waarvan het zich bewust is. Het kan alleen maar bestaan als bewustzijn van iets dat bestaat. Sartre vervolgt: „Maar Husserl is beslist geen realist. Van die boom op haar opengebarsten stuk grond maakt hij niet iets absoluuts dat pas achteraf met het bewustzijn in contact komt: Het bewustzijn en de wereld zijn samen met elkaar gegeven: la conscience et le monde sont donnés d'un même coup”.²⁵

In een meer abstracte formulering kan gezegd worden dat het „zijn” van het bewustzijn een in de wereld zijn is (in heideggeriaanse zin). De neutraliteitspositie ten aanzien van het bestaan van de wereld wordt hier niet gehandhaafd. Het cogito wordt hier – in tegenstelling met Husserl's mening – tot een affirmatie van het zijn in de wereld. Het „est” van

²⁴ S I, 32.

²⁵ S I, 32.

„toute conscience est conscience de quelque chose” heeft hier een existentiële betekenis gekregen. Husserl zelf daarentegen heeft echter, ook toen zijn aandacht meer en meer getrokken werd door de problemen van de Lebenswelt de Einklämmerung van het bestaan nooit willen prijsgeven.²⁶ Bij Sartre daarentegen is deze Einklämmerung een onmogelijkheid geworden, omdat het bewustzijn in zijn zijn aan de wereld gebonden is. Hoever wij ons ook in de fantasie van de werkelijkheid zouden verwijderen, wij blijven ons bewust „alleen maar te fantaseren” en dit is op zich reeds een affirmatie van ons in de wereld zijn.²⁷ Zo heeft het intentionaliteitsbeginsel in dit werk een anti-idealistische inslag.

3b. Dezelfde anti-idealistische praeoccupatie was reeds in Sartre's eerste wijsgerige publicatie – *La transcendance de l'Ego* – aan den dag getreden. Wij zullen dit artikel nu nader beschouwen en daaruit enige gegevens putten die ons van dienst kunnen zijn om Sartre's opvatting over de fenomenologie nader te preciseren.

Sartre's stelling in dit artikel is: „Voor de meeste filosofen is het Ego een bewoner van het bewustzijn.

Sommigen stellen zijn formele aanwezigheid in de belevingen als een leeg beginsel van unificatie. Anderen – voor het merendeel psychologen – menen zijn materiële aanwezigheid te ontdekken in alle momenten van ons psychisch leven als centrum van verlangens en daden. Wij zouden hier willen aantonen dat het Ego noch formeel noch materieel *in* het bewustzijn is. Het is er buiten, *in de wereld*, het is een zijnde van de wereld, juist zoals het Ik van een ander”.²⁸

De opvatting van de psychologen zullen wij hier buiten beschouwing laten. Wij zullen nog de gelegenheid hebben hierop terug te komen.²⁹ Voor ons is nu alleen de theorie van de formele aanwezigheid van belang. Bij het uiteenzetten daarvan vermeldt Sartre Kant en Husserl met name. Zijn kritiek is het meest tegen de laatstgenoemde gericht. Deze had nog in de *Méditations Cartésiennes* zijn fenomenologie als een Egologie voorgesteld. Het transcendente Ik, het transcendente idealisme en het solipsisme hangen ten nauwste samen. Husserl's transcendente Ik bestrijden, impliceert een heel andere opvatting van de fenomenologie.

²⁶ A. De Waelhens, *De la phénoménologie à l'existentialisme*, in: *Le Choix, le monde, l'existence*, Grenoble, Paris, 1947, p. 38-83, zie p. 56.

²⁷ IT, 3: „la reconnaissance de l'image comme telle est une donnée immédiate du sens intime” vgl. *ibid.* 103, 110, 128, 137, 138, 155. Zie ook J. P. Sartre *L'Imaginaire*, *Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, 1940, p. 233vv.

²⁸ TE, 85.

²⁹ Vgl. hieronder p. 115, 144.

Vermelden wij eerst de expliciete kritiek van Sartre op het transcendentale idealisme en op het solipsisme. Hoewel zij wordt voorgesteld als een consequentie, lijkt zij ons in werkelijkheid tot de diepere „inspirations” van het artikel te behoren. Voor het solipsisme bekent Sartre dit later in *L'Être et le Néant* met evenveel woorden: „Ik ben vroeger van mening geweest aan het solipsisme te kunnen ontkomen door Husserl het bestaan van zijn transcendentale Ik te ontnemen”.³⁰ De ontkenning van het Ego is hier een middel tot een doel.

Hoe dit ook zij, Sartre weigert Husserl in zijn solipsisme te volgen. Dat betekent concreet dat hij de vijfde *Méditation*, waarin Husserl het solipsisme tracht te overwinnen niet als geslaagd beschouwt. Heel in het kort geeft Sartre de reden van dit falen aan: Zij strandt op de aanname van het transcendentale Ik.³¹

Wat het idealisme betreft, wijst Sartre hier het verwijt af dat „de fenomenologie een idealisme zou zijn dat de werkelijkheid verdrinkt in de golven van ideeën” en zegt: „Als men onder idealisme verstaat die filosofie zonder kwaad van Brunschvicg, of die waarin de poging tot geestelijke assimilatie nooit de geringste weerstand ontmoet, of die waarin lijden, honger en oorlog vervagen in een langzaam unificatie-proces van ideeën, dan is niets méér onbillijk dan de fenomenologen idealisten te noemen. Sinds eeuwen heeft de filosofie geen stroming gekend van een dergelijk realisme. Zij hebben de mens opnieuw ondergedompeld in de wereld; aan zijn angsten, zijn leed, zijn verzet hebben zij heel hun gewicht herschonken. Eén ding is echter te betreuren: Zolang het Ik een structuur is van het absolute bewustzijn, kan men aan de fenomenologie verwijten dat zij een schuil-leer is, nog een stuk van de mens aan de wereld onttrekt en aldus de aandacht van de werkelijke problemen afleidt.”³²

Dit alles is, zoals gezegd, echter niet meer dan een consequentie. De hoofdstelling is, dat het invoeren van een Ik in het bewustzijn de dood van het bewustzijn zou betekenen.³³ Aan deze stelling zullen wij nu onze aandacht schenken en gaan zien dat volgens Sartre het ego overbodig is en zich niet toont in de onmiddellijke ervaring; door welke vergissing het dan toch in de fenomenologie, die toch een beschrijvende wetenschap wil zijn,³⁴ binnen komt en hoe Sartre zelf meent deze fout van zijn voorgangers te kunnen

³⁰ EN, 298

³¹ TE, 122

³² TE, 122v

³³ TE, 90

³⁴ TE, 87.

vermijden; en welke schadelijke gevolgen het invoeren van het ego voor het bewustzijn heeft.

Het invoeren van het Ego is overbodig. Husserl, aldus Sartre,³⁵ kent aan het Ego twee functies toe. Het is het beginsel van eenheid en identiteit van een beleving, en het is beginsel van eenheid in de tijd van de verschillende belevingen. Hiertegenover stelt hijzelf, dat beide vormen van eenheid voldoende verklaard kunnen worden zonder een Ik.

Eenheid en identificatie van de beleving wordt voldoende verklaard door de eenheid van het object. Door haar transcendente object zijn alle vermenigvuldigingen $2 \times 2 = 4$ onderscheiden van alle andere operaties, die op een ander object betrekking hebben.³⁶ Een Ik is hiervoor niet nodig.

Evenmin is het nodig voor de eenheid van de belevingen in de tijd. Men herinnere zich hierbij dat volgens Husserl een transcendent object steeds gekend wordt onder een bepaalde „Abschattung”.³⁷ Deze is steeds omgeven door een kring van andere mogelijkheden, d.w.z. dat zij verwijst naar andere „Abschattungen” waaronder de zaak zich kan tonen. Zo verwijst mijn beleving van dit ogenblik naar andere die later mogelijk zijn, en aldus naar de tijd. Hierbij is het duidelijk dat ik voor een zo volledig mogelijk beeld van het object mijn vroegere belevingen op een of andere manier zal moeten vasthouden.³⁸ Welnu, zegt Sartre, dit alles kan voldoende verklaard worden door de leer over de Protentionen en de Retentionen zonder dat het nodig is mijn toevlucht te nemen tot een Ik.³⁹

Er blijft hier echter een moeilijkheid over. Laat het waar zijn, dat het Ego overbodig is voor de eenheid van de beleving, dit geldt dan als bezwaar tegen het psycho-fysische Ik.⁴⁰ Maar het raakt niet de rol die Husserl aan het transcendente bewustzijn toekent: de „unbeteiligter Zuschauer”⁴¹ te zijn, waaraan alle fenomenen verschijnen... De vraag losmakend van de husserliaanse context, kunnen wij haar aldus formuleren: Is de beleving niet een act, en vereist de act niet uiteraard een

³⁵ TE, 88.

³⁶ TE, 88.

³⁷ E. Husserl, *Ideen*... p. 77.

³⁸ E. Husserl, *Ideen*... § 81, p. 161vv. Cart. Med. § 37, p. 109vv.

³⁹ TE, 89.

⁴⁰ „Tout ce que dit de l'Ego. M. Sartre, doit, semble-t-il, être maintenu et conserve son importance, mais ce n'est que l'égo psychique qu'il réduit,” G. Berger, *Le Cogito dans la Philosophie de Husserl*, Paris, 1941, p. 154.

⁴¹ E. Husserl, *Cart. Med.* § 15, p. 73.

act-voltrekker,⁴² waaraan een bewuste act verschijnt? Of nog eenvoudiger: Is niet elk verschijnen een verschijnen aan... Dit wordt door Sartre niet ontkend. Hij loochent alleen de consequentie die daarmee geïnsinueerd wordt. De beleving verschijnt niet aan een of ander subject, aan een Ik, maar aan zichzelf. „Het Cogito zegt te veel. De zekere inhoud van het cogito is niet „Ik” zie die stoel, maar Er is zien van die stoel”⁴³ en dit zien van die stoel toont zich aan zichzelf. Dit is de helderheid van het bewustzijn voor zichzelf, zijn limpidité⁴⁴ of transparence.⁴⁵ In de technische formulering van Sartre luidt dit: toute conscience est conscience de quelque chose et conscience (de) soi. Het tussen haakjes zetten van het „de” bedoelt het onderscheid met het eerste lid van de propositie te markeren. In het eerste lid wordt een „object” gesteld voor het bewustzijn. Dit is dan ook het thetische bewustzijn. Maar dit thetische bewustzijn is geen object voor het bewustzijn dat in het tweede lid van de propositie wordt aangegeven. Dit „tweede” bewustzijn stelt niets, en wordt daarom het niet-thetische bewustzijn genoemd.⁴⁶ Volgens een uitdrukking uit *La Transcendence* die in *L'Être et le Néant* verloochend zal worden,⁴⁷ is het niet-thetische bewustzijn „une lumière diffuse, que la conscience dégage pour elle-même... Une qualité indéfinissable qui s'attache à chaque conscience”⁴⁸ Hoe gebrekkig deze uitdrukking ook moge zijn, zij toont in haar beelden van „licht” en „eigenschap” dat het hier niet om een verhouding van reflecterend-bereflecteerd gaat. Het nadere onderzoek van de ware aard van deze verhouding hoort in de ontologie thuis en zal in dat verband ter sprake komen. Beperken wij ons hier tot de constatering dat Sartre stelt dat een beleving steeds aan zichzelf verschijnt, zonder dat dit een eigenlijk gezegde reflexie is, en dat dit aan-zichzelf-verschijnen Ik-loos is.⁴⁹ Het cogito – ik denk – zegt te veel.⁵⁰

Hoe is dan het verschijnen van het Ik te verklaren? Sartre beschouwt

⁴² „Dat tot iedere act een actvoltrekker behoort is, in de zin van Kant een zuiver analytisch oordeel”, S. Strasser, *Beschouwingen over het vraagstuk van de apodicticiteit en de critische verantwoording van de fenomenologie*, *Tijdschr. voor Phil.* VIII (1946), p. 226-270 zie p. 267.

⁴³ TE, 93

⁴⁴ TE, 117

⁴⁵ TE, 90

⁴⁶ EN, 17vv

⁴⁷ EN, 20

⁴⁸ TE, 90

⁴⁹ In dit geval krijgen wij de volgende figuur: a) er is een ik-loze beleving die haar eigen object stelt, bij voorbeeld het zien van een stoel; b) een ik-loos reflecteren hierop; c) een „nieuw” object – het ik – dat noch op het niveau van de beleving (het zien) noch op dat van het object van de beleving (de stoel) ligt. Vgl. TE, 90.

⁵⁰ TE, 114

het Ik als iets dat verschijnt met het aannemen van de reflexieve houding. „Dit geldt zowel voor het Ik van het dagelijks leven als voor dat van de wijsbegeerte. Enkel wanneer men op een belevenis reflecteert, neemt deze het karakter aan van een Ik. Ik lees. Zonder de reflexie is mijn lezen een opgaan in het verhaal en niet-thetisch bewustzijn (van) lezen. Alleen als ik reflecteer treedt het Ik-bewustzijn op. Dit is de eigenlijke zin van de radicale verandering die een belevenis ondergaat, wanneer zij object van reflexie wordt. Het feit van de verandering heeft Husserl juist gezien,⁵¹ niet echter haar eigenlijke karakter”.⁵²

Deze verklaring van de oorsprong van het Ik veronderstelt dat het mogelijk is een beleving in haar ik-loosheid te vatten. Dit zal in eerste instantie moeten gebeuren buiten de reflexie om. Deze mogelijkheid wordt geboden door „een gebeurtenis van transcendentale oorsprong die steeds in het dagelijks leven mogelijk is: de angst. In de angst onttrekt de spontaneïteit zich aan het Ik en toont zich daarvan onafhankelijk. De angst dringt zich aan ons op en wij kunnen haar niet vermijden”.⁵³ „Zij is veel meer iets dat ons overvalt dan iets dat wij zouden kunnen oproepen”.⁵⁴ Zoals elke beleving is de angst spontaan. Maar het opvallende is dat haar spontaneïteit zich toont in haar onafhankelijkheid van het Ik, want „de angst dringt zich op en zij is niet te vermijden”. In de angst blijkt dat de spontaneïteit die aan elke beleving eigen is, buiten een Ik kan. Zij onthult zich ten volle. Zij onthult het bewustzijn in zijn zuiverheid.⁵⁵

Deze ontdekking — die ligt op het praereflexieve niveau — behoort normatief te zijn voor elke reflexie op de aard van het bewustzijn. Zulk een reflexie zal zuiver zijn wanneer zij met dit gegeven rekening houdt, onzuiver wanneer zij het niet doet. In zover de reflexie een act is wordt zij steeds in haar zuiverheid bedreigd, en bestaat het gevaar dat zij een Ik-act-voltrekker invoert. Dit is het lot geweest van Descartes en Husserl.⁵⁶

Waarom is het zo van belang het Ik uit het bewustzijn te weren? Of anders gezegd: Waarin bestaat nu precies het onheil dat de invoering van het Ik aanricht? Sartre geeft hiervoor twee redenen op. Invoeren van

⁵¹ *E. Husserl*, *Ideen*, p. 130, 148, 154

⁵² TE, 92

⁵³ TE, 120

⁵⁴ Vgl. Th I, 83 „la liberte a fondu sur moi comme la foudre”. Beschrijvingen in dezelfde geest komen ook voor in *J. P. Sartre, La Nausee*, Paris 1938, p. 15-167

⁵⁵ TE, 121. De fenomenologische reductie leidt tot hetzelfde resultaat als de angst. Maar terwijl de eerste een *entreprise* is, is de tweede een *evenement*. In de angst vindt de reductie haar rechtvaardiging

⁵⁶ EN, 116

het Ik zou een vertroebeling van de helderheid, en daarmee de dood van het bewustzijn betekenen.

Legt men het Ik „in” het bewustzijn – ik ben mij bewust te lezen – dan is dit Ik iets waaraan alles verschijnt, maar dat zelf niet verschijnt.⁵⁷ Want als wij hier „Ik” zeggen, dan zeggen wij meer dan wij weten, wij duiden op iets waarvan de inhoud nog verder ontwikkeld dient te worden.⁵⁸ Zo komt er iets „in” het bewust-zijn dat niet die doorschijnendheid heeft van de beleving, maar dat duister is. „Si le Je est une structure nécessaire de la conscience, ce Je opaque est élevé du même coup au rang de l’absolu. Nous voilà en présence d’une monade”.⁵⁹

Legt men het Ik „achter” het bewustzijn – ik ben het die deze daad van lezen stel – dan maakt men er een bron van waaruit de belevenis voortkomt. Maar daarmee vernietigt men de spontaneïteit van de belevingen.⁶⁰ Kenmerkend voor haar is dat zij zichzelf bepalen tot bestaan. Zeggen wij dit meer concreet: Het lezen van dit ogenblik vindt zijn verklaring in de wil tot lezen, en nu moge het waar zijn dat die wil weer met iets anders samen kan hangen⁶¹ – interesse, trouw in het vervullen van beroepsplichten of wat dan ook, – hoe ver men ook doorgaat, men zal nooit iets anders dan belevingen ontmoeten. Dit is hetzelfde als te zeggen dat de belevingen zichzelf bepalen tot het bestaan. Voert men een Ik in, dan zijn het niet meer de belevingen die zichzelf bepalen tot het bestaan, maar zij worden door dat Ik tevoorschijn getoverd.⁶² Kenmerkend voor hun bestaan is dan een passiviteit, en daarmee: de dood, omdat zij hun spontaneïteit en activiteit, die kenmerkend voor het leven zijn, verliezen.⁶³ Wij moeten zelfs zeggen dat men daardoor in Sartre’s ogen van het bewustzijn een ding maakt.

3c. Dezelfde bekommernis om de doorschijnendheid en de spontaneïteit van het bewustzijn te handhaven ligt ook ten grondslag aan Sartre’s studie *L’Imagination* van 1936. Hierin zoekt Sartre het bewustzijn te zuiveren van alle „images” die „in” het bewustzijn zouden zijn. Ook hier lijkt de tendens verder te gaan dan het onmiddellijke object van de studie. Sartre wil alle „*contenus de conscience*” uit het bewustzijn weren. Als

⁵⁷ TE, 90.

⁵⁸ TE, 95.

⁵⁹ TE, 96.

⁶⁰ TE, 96.

⁶¹ Een dergelijk verband is niet dwingend. Vgl. EN, 69.

⁶² In dit verband spreekt Sartre van een „*rapport magique*” TE, 103, 104, 109, 110, 111. Op het begrip „magisch” komen wij in het tweede hoofdstuk terug, p. 103.

⁶³ IT, 125.

hij zich speciaal tegen het fantasie-beeld keert, dan is dat omdat de stelling „wij kennen slechts onze kenbeelden” juist in verband met de fantasie nog de meeste waarschijnlijkheid heeft. Als wij ons de beroemde fluitspelende centaur voorstellen, dan is men geneigd te zeggen: dat wezen bestaat nergens anders dan *in* mijn fantasie. De overgang ligt voor de hand: Wij kennen slechts een fantasie-beeld.

Sartre verklaart hoe men tot een dergelijke beelden-theorie is kunnen komen. Wij nemen een blad papier waar; en wij stellen ons datzelfde blad papier voor. In beide gevallen is er naar het „wezen” identiteit; het gaat over hetzelfde blad papier. Het heeft er de schijn van dat er alleen verschil naar zijnswijze is. In het geval van waarneming gaat het over het blad in zijn feitelijk bestaan; in het geval van de voorstelling bestaat het blad enkel in de verbeelding. Nu is men, aldus Sartre, dit „in de verbeelding bestaan” gaan opvatten als een variant van het feitelijke bestaan. Het beeld van de verbeelding wordt daarmee een ding, onderworpen aan dezelfde wetten als de dingen (de wetten van de associatie zijn niets anders dan de wetten van het newtonniaanse wereldbeeld), het beeld komt en verdwijnt vanzelf. Alleen is er verschil in bestaanswijze. Het beeld heeft een metafysische inferioriteit vergeleken met het ding in zijn feitelijke bestaan. „C'est un moindre être”. Uitgaande van een dergelijke theorie krijgt men twee moeilijkheden op te lossen: Wat is het verschil tussen de fantasie en de waarneming; en hoe verhouden zich die beelden tot het kennen.⁶⁴

Sartre toont in zijn werkje eerst aan hoe dit algemene thema op drie verschillende wijzen wordt uitgewerkt door Descartes, Leibniz en Hume.⁶⁵ Daarna toont hij hoe de latere psychologen ook steeds van dezelfde vooronderstelling blijven uitgaan en hoe hun theorieën tot een van de drie genoemde systemen te herleiden zijn. Ofwel, zij handhaven een radicale scheiding tussen het denken en de fantasie-beelden, en dan treden zij het voetspoor van Descartes. Ofwel, zij zoeken beide te verbinden en offeren tenslotte de fantasie op aan het denken, zoals Leibniz deed; ofwel zij komen tot de opvatting van Hume die het denken aan de kenbeelden opoffert door het denken geheel en al te verklaren door de wetten van de associaties, die dan weer mechanistisch gedacht worden.⁶⁶

De drie genoemde opvattingen veronderstellen alle dat er in het bewustzijn processen zijn, waarvan het bewustzijn zich niet bewust zou wezen.⁶⁷

⁶⁴ IT, 1-6.

⁶⁵ IT, 7-21.

⁶⁶ IT, 85-139.

⁶⁷ IT, 83.

Sartre wijkt echter juist in deze vooronderstelling van hen af „La reconnaissance de l'image comme telle, est une donnée immédiate du sens intime”.⁶⁸ Of in een formulering die wat minder bergsonniaans aandoet. Als ik mij iets voorstel, ben ik mij steeds bewust mij dat voor te stellen. Zuiver Sartriaans uitgedrukt luidt het beginsel, „Une conscience imaginative, est conscience (d') imaginer”. Het verbeeldende bewustzijn bestaat „pour soi”.

Hiermee is gesteld dat de zijnswijze van het bewustzijn radicaal verschillend is van die der dingen. De dingen bestaan „en soi”. Voor hen is zijn en verschijnen niet identiek, om de eenvoudige reden dat het ding niet aan zichzelf verschijnt, maar aan een bewustzijn, dat wél aan zichzelf verschijnt. Vandaar dat het ding gekarakteriseerd wordt door een „opacité”, terwijl de karakteristiek van het bewustzijn de „transparance” is.

Met dit voor ogen wordt de volle omvang van de catastrofe duidelijk die optreedt als men van een beleving een ding-in-het-bewustzijn maakt en van het beleven een pseudo-fysisch proces. De beleving wordt dan duister en ondoordringbaar,⁶⁹ zij stolt en gaat geheel tot de wereld der dingen behoren,⁷⁰ zij wordt een atoom⁷¹ en wordt geregeerd door dezelfde wetten als de dingen. In deze suppositie heeft het associationisme volkomen gelijk.⁷² De beelden kunnen niet worden opgeroepen, maar komen vanzelf op; men moet zelfs wachten totdat zij opkomen.⁷³ Zijn zij er, dan moet men ze ontcijferen, zij worden tekenen, afbeeldingen, copieën. Ondanks alle pogingen die men zou willen aanwenden om ze wat leven in te blazen, blijven zij de starheid van een ding behouden.⁷⁴ Van het bewustzijn maakt men een verzamelplaats.⁷⁵

Ook het thema van de „dood van het bewustzijn”, dat wij in La Trans-

⁶⁸ IT, 3, 103, 110, 128, 137, 138, 155

⁶⁹ IT, 49

⁷⁰ IT, 120-128

⁷¹ IT 22 30, 52, 53, 62, 68v, 79v, 119v, 162. Hoe *R. M. Alberes* l.c. p. 61 uit deze teksten kan concluderen dat Sartre alle waarde aan de ontdekkingen van de wetenschap ontzegt en dat voor hem de structuur van het atoom slechts „une nouvelle imagination des hommes devant les choses” is, is ons een raadsel.

⁷² IT, 58

⁷³ IT, 69, 86, 90, 113. Vgl. de novelle „La Chambre” in *J. P. Sartre, Le Mur*, Paris, 1939, p. 37-68. In deze novelle beschrijft Sartre iemand die zich een magische wereld ontwerpt en tracht daarin te geloven. De anderen – zijn schoonouders, die hem haten en zelf zijn vrouw die hem liefheeft, kunnen noch in deze wereld intreden noch erin geloven. *Cl. Ed. Magny* schreef op deze novelle een uitstekende commentaar in het artikel gewijd aan Sartre in haar „Les Sandales d'Empedocle”, Neuchâtel, 1946, p. 105-173, zie p. 125vv.

⁷⁴ IT, 69

⁷⁵ IT, 120, 121, 133

cendance de l'Ego ontmoetten keert hier terug: „Het bewustzijn is louter spontaneïteit, zodat niets, zelfs geen beeld er op kan inwerken. Maar daarom is het ook uitgesloten dat het bewustzijn zou kunnen inwerken op de bewustzijnsinhouden. Om dat te kunnen doen zou het bewustzijn even materieel moeten zijn als die fantasma-„dingen”.”⁷⁶ In l'Être et le Néant herhaalt Sartre dit argument, zij het in een andere context, op een wijze die het hier bedoelde kan verduidelijken: „C'est parce qu'on peut broyer, étreindre, couper notre main, que notre main peut, broyer, couper, étreindre. ... C'est parce qu'elle (het bewustzijn of de beleving) est spontanéité pure, parce que rien ne peut mordre sur elle, que la conscience ne peut agir sur rien”.⁷⁷

Voegen wij aan dit alles nog toe, dat Sartre in zijn zorg voor de zuiverheid van het bewustzijn ook Husserl's leer over een noëtische hylè die door de Intentionen bezielde dient te worden, afwijst.⁷⁸

4. Wij hebben in deze paragraaf Sartre gevolgd bij zijn kritiek op het idealisme. Daarna zagen wij dat de fenomenologie hem trekt omdat zij veroorlooft het cogito van de franse wijsgerige traditie vast te houden zonder in idealisme te vervallen. Bij de uiteenzetting van Sartre's artikel „Une idée fondamentale” bleek dat Sartre dat fundamentele idee van Husserl's fenomenologie anders verstaat dan Husserl zelf. Dit deed het vermoeden rijzen dat Sartre een opvatting van fenomenologie voorstaat die ook nog in andere opzichten van Husserl afwijkt. Dit vermoeden werd bevestigd door L'Imagination, maar vooral door La Transcendance de l'Ego. Na Sartre gevolgd te hebben bij zijn im- of expliciete kritiek, willen wij nu trachten de positieve elementen uit die kritiek naar voren te brengen om aldus die eigen opvatting van Sartre over fenomenologie nader te kunnen omschrijven. Wij zullen hierbij eerst een meer algemene beschouwing naar voren brengen, zijn opvatting betreffende idealisme-realisme-fenomenologie en daarna de hoofdpunten van deze laatste vermelden.

De studies „L'Imagination” en „La Transcendance de l'Ego” hebben, zoals wij zagen, overwegend een negatief karakter. In de eerstgenoemde wordt de bij uitstek idealistische stelling dat wij niets anders zouden kennen dan onze bewustzijnsinhouden genegeerd, in de tweede ligt eveneens de negatie van een idealistische stelling, voor zover het idealisme het bewustzijn aan de wereld tracht te onttrekken. Beide negaties kunnen in

⁷⁶ IT, 125.

⁷⁷ EN, 26.

⁷⁸ IT, 139.

een affirmatie worden omgezet Deze affirmatie is dan geen andere dan die welke in „Une idée fondamentale” met zoveel elan naar voren wordt gebracht. *Toute conscience est conscience de quelque chose* Het cogitatum van het cogito is de wereld in haar eigen bestaan Of anders gezegd: Met het bestaan van het bewustzijn is het bestaan van de wereld gegeven, en evenmin als het bewustzijn een epochè kan plegen ten aanzien van zijn eigen bestaan, is dit mogelijk ten aanzien van het bestaan van de wereld⁷⁹ Een derde vertaling van deze stelling is, dat het zijn van het bewustzijn, en wel als bewustzijn, een in-de-wereld-zijn is Aldus wordt het idealisme losgelaten.

Dit mag echter niet als een terugkeer tot realisme – in de epistemologische zin van het woord – verstaan worden.⁸⁰

Volgens het realisme zijn de kenner en het gekende twee onafhankelijke substanties die door middel van de kennis met elkaar in contact komen⁸¹ Tegen deze opvatting heeft Sartre twee bezwaren. Het eerste is dat de kennis niet meer door een zijnsverhouding wordt geschraagd Opdat kennis mogelijk zij moet er een zijnsverhouding zijn tussen de kenner en het gekende, maar een zijnsverhouding tussen de kenner en het gekende sluit uit dat de kenner een substantie is. Dit is Sartre's tweede bezwaar. Het bewustzijn zelf kan geen substantie zijn, omdat het in zijn zijn afhankelijk is van iets anders, wat met de aard van een substantie in strijd is. Het bewustzijn kan ook niet het attribuut van een substantie zijn.⁸² Deze substantie zou dan de belevingen voortbrengen, zonder zich in dit voortbrengen uit te putten. De belevingen worden dan tot iets passiefs. Haar spontaneiteit gaat verloren. Met andere woorden de ontologische vooronderstelling van het realisme – kenner en gekende zijn twee substanties – maakt alle kennis onmogelijk Wie substantie zegt, zegt vensterloze

⁷⁹ Van een dergelijke epoche vinden wij in EN geen spoor Op p 331 wordt gezegd „Elle a pour but de mettre le monde entre parenthèses pour découvrir la conscience transcendente dans sa réalité absolue” Maar onmiddellijk daarop volgt „la réduction phénoménologique doit avoir pour effet de mettre hors jeu l'objet de la honte” Wij zullen in het volgende hoofdstuk zien dat er een zijnsrelatie is van het bewustzijn tot de wereld Daarom lijkt een reductie van de wereld uitgesloten in het systeem van Sartre Deze zijnsrelatie tot de wereld sluit echter niet uit dat wij onze instemming zouden onthouden aan een of ander der zijnden

⁸⁰ S I 32

⁸¹ EN 677 „S'il est vrai que le réalisme se définit comme une doctrine qui fait du sujet et de l'objet deux substances indépendantes et possédant l'existence pour soi et par soi, on ne saurait pas plus concevoir l'appropriation que la connaissance qui en est une des formes l'une comme l'autre, elles demeureront des rapports externes unissant pour un temps le sujet à l'objet”

⁸² EN, 127

monade.⁸³ „Het is de onwil substantie te zijn die het bewustzijn tot bewust-zijn maakt”.⁸⁴

Sartre's kritiek op Husserl's transcendentale Ik krijgt hiermede als wij het zo mogen uitdrukken een nieuwe dimensie. In eerste instantie beoogt zij te ontkomen aan het idealisme. Maar door de ontkenning van een Ik in of achter de beleving distancieert Sartre zich tevens van de ontologische vooronderstelling van het realisme. Eerst tegen deze achtergrond krijgen de volgende uitspraken hun diepste zin: „Door het invoeren van het Ik is men gedwongen die originele en diepe gedachte prijs te geven die van de beleving een „absolu non-substantiel” maakt”.⁸⁵ En: „Als het Ik een noodzakelijke structuur van het bewustzijn is, dan wordt dat duistere ik op hetzelfde ogenblik verheven tot de rang van het absolute. Resultaat: wij zijn terecht gekomen bij een monade”.⁸⁶ Het Ik „dat bron van de act is” en „dat verschijnt als nog voortbestaande na deze beleving en na alle belevingen”⁸⁷ is niets anders dan de „substance cartésienne, dont l'attribut est la pensée... et qui produirait la pensée sans s'épuiser dans cette production même”.⁸⁸

Aldus slaat Sartre's kritiek op het idealisme om in een kritiek op het realisme. Dit wordt mogelijk gemaakt door het feit dat idealisme en realisme in hun grond verwant zijn. Het resultaat is een standpunt dat noch idealistisch noch realistisch is. Trachten wij nu dit standpunt nader te preciseren.

1. De fenomenologie is volgens Sartre beschrijvend.

2. Zij is een beschrijving van fenomenen. Onder fenomeen verstaat Sartre a) noch een bewustzijnsinhoud, b) noch de wereld, onder verwaarlozing van haar „Gegevenheidsweisen” zoals dit volgens Husserl in de natuurlijke instelling het geval is, maar c) een beleving van de wereld.

3. Deze beleving van de wereld is aan zichzelf verschijnend.

4. De beleving is echter niet noodzakelijk totaal doorschijnend aan zichzelf. Het feit dat het Ik ingevoerd kan worden, leert dat de ware aard van de beleving miskend kan worden.

5. De aard van de beleving kan in haar zuiverheid verschijnen in een événement.

⁸³ Volgens Sartre verhouden bewustzijn en wereld zich als de momenten van een synthese. Beschouwt men een dezer momenten afzonderlijk en definieert men het zonder de andere term, dan wordt het een onmogelijkheid de oorspronkelijke synthese nog ooit terug te vinden. Vgl. EN, 37.

⁸⁴ S I, 33.

⁸⁵ TE, 90.

⁸⁶ TE, 90.

⁸⁷ TE, 94.

⁸⁸ EN, 127.

6. De aldus verworven intuïtie is leidinggevend bij het blootleggen van de ware zin van de beleving, de reductie.

7. Twee beginselen die ten nauwste samenhangen liggen aan de fenomenologie van Sartre ten grondslag: „Het bewustzijn *is* bewustzijn van iets”, en „de beleving verschijnt aan zichzelf”. Het eerstgenoemde beginsel moet als een zijnsrelatie tussen het cogito en het cogitatum – de wereld in haar zijn – worden verstaan.

Het tweede beginsel impliceert het eerste: *toute conscience existe comme conscience (d')exister*. Vertaald: Je pense, je suis.

Wij zullen zien hoe dit het Cogito is dat ten grondslag ligt aan Sartre's fenomenologische ontologie.

§ 2. *Het zijnsfenomeen.*

In de vorige paragraaf hebben wij gezien dat Sartre zich van het idealisme in het algemeen en ook van dat van Husserl distancieert door te stellen dat de relatie van het bewustzijn tot de wereld een zijnsrelatie is. Aangezien het Cogito zich er van bewust is te zijn, is het zich er daarom ook van bewust dat de wereld bestaat.

Vanuit dit uitgangspunt kan men twee richtingen inslaan. Men kan zich gaan verdiepen in de verhouding tussen bewustzijn en wereld, zonder zich te bekommeren om dat *zijn* van het bewustzijn en dat van de wereld. Dit wordt als feit geaccepteerd en bij alle beschouwing voorondersteld. In dat geval beoefent men de fenomenologische psychologie, zoals Sartre zelf dat gedaan heeft in zijn: „*Esquisse d'une théorie des émotions*”¹ en in zijn: „*L'Imaginaire, Psychologie phénoménologique de l'imagination*”.² De tweede mogelijkheid is dat men zich bezint juist op die vooronderstelling der fenomenologische psychologie: het *zijn* van de wereld en van het bewustzijn. Men tracht dan het *zijn* van de wereld te laten verschijnen en te beschrijven. Dit heeft Sartre gedaan in *La Nausée*. Aan deze beschrijving zullen wij in deze paragraaf onze aandacht wijden.

Wij bespreken eerst 1° het thema van dit werk, het procédé dat er wordt toegepast en de daarin gegeven beschrijving van het *zijn*; 2° zullen wij de verschillende interpretaties bespreken; 3° vragen wij ons af welke preciseringen het ons geeft voor onze voorlopige karakteristiek van Sartre's fenomenologie en welke moeilijkheden er voor Sartre aan het door hem hier ingenomen standpunt verbonden zijn.

1. Het thema van *La Nausée*. Wie zich op het thema van *La Nausée*

¹ J. P. Sartre, *Esquisse d'une Théorie des Emotions*, Paris, 1939.

² J. P. Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, 1940.

bezinnen wil, en het karakter van dit werk wil bepalen, ziet zich al terstond geplaast voor een moeilijkheid. Gaat het om een roman, zoals het titelblad te verstaan geeft, om een dagboek of om de „critische uitgave van een dagboek van inleiding en aantekeningen voorzien door...” Op het gezag van Albérès willen wij aannemen dat de kwalificatie „roman” niet het werk is van de auteur, maar van zijn uitgever.³ In zover het hier gaat om het dagboek van een gefingeerde figuur, Antoine Roquentin, een geschiedenisleraar die na jaren van omzwerving in het Oosten in een provincieplaatsje Bouville (Le Havre) terecht is gekomen om er in de plaatselijke archieven nasporingen te verrichten met betrekking tot de Markies de Rollebon, over wie hij een werk aan het schrijven is, is de term „roman” niet misplaatst. Maar dit is een kwestie van een litteraire kwalificatie, die voor ons doel van minder belang is. Vragen wij ons af wat de bedoeling is van die litteraire fictie van een „tekst-uitgave”, te meer omdat deze vrijwel onmiddellijk na het begin weer wordt opgegeven. Na blz. 20 merken wij niets meer van de aanwezigheid van „de uitgevers” die het voorwoord signeerden... Is dit een fout in de compositie of een vingerwijzing? Dit laatste lijkt ons het geval te zijn. Als ooit de rol van „unbeteiligter Zuschauer” gespeeld wordt, dan is het door de uitgever van „de critische tekst van...” Aan dit ik-loze bewustzijn – les éditeurs – verschijnen de lotgevallen van Antoine Roquentin. Maar deze fictie wordt opgegeven. Dit transcendente bewustzijn ontdekt als wij het zo mogen zeggen dat het hier gaat over de aard van zijn eigen bestaan. Het kan zich daarom met het Ik van het dagboek identificeren. In deze Aufhebung van het „unbeteiligte” standpunt ligt een uitnodiging aan de lezer hetzelfde te doen.

Want wat er beschreven wordt is een tijdloos menselijk probleem. Aan de eigenlijke tekst van het dagboek gaat een „*feuillet sans date*” vooraf, dat onder de papieren van Roquentin gevonden is, waarin dat probleem gesteld wordt:

„Het zou het beste zijn de gebeurtenissen van dag tot dag op schrift te stellen. Een dagboek houden om tot klaarheid te komen. Geen nuance, geen feitje laten ongaan, zelfs niet wanneer zij onbeduidend lijken. En ze vooral classificeren. Ik moet zeggen hoe ik de tafel, de straat, de mensen, mijn pakje tabak zie, want dat is hetgeen veranderd is. Aard en omvang van deze verandering moeten nauwkeurig bepaald worden.

Bij voorbeeld: Hier is een kartonnen doos met mijn inktpot erin. Ik zou moeten proberen te zeggen hoe ik die eerst zag en hoe ik die nu (Hier is een woord opengelaten). Wel, het is een rechthoekige balk en het tekent zich af op... Vreemd maar er is niets over te zeggen. Kijk, dit

³ R. M. Albérès, l.c. p. 40.

moeten wij nu zien te vermijden. Men moet niet iets vreemds willen zien, waar niets is. Dit lijkt mij het gevaar als men een dagboek houdt: men overdrijft alles. Men is steeds gespitst en doet daarom de waarheid doorlopend geweld aan. Van de andere kant is het zeker dat ik elk ogenblik – en juist met betrekking tot die doos of welk ander voorwerp dan ook – die indruk van gisteren kan herhalen. Ik moet steeds paraat zijn, anders zou die indruk mij nog door de vingers glippen. Ik moet niets... (Hier is een woord doorgehaald: *forger* of *forcer*. Wat er in de margo is bijgeschreven, is onleesbaar), maar zorgvuldig en tot in de kleinste bijzonderheden optekenen wat zich afspeelt.

Natuurlijk kan ik niets meer beschrijven van die geschiedenissen van zaterdag en van eergisteren. Dat is al te lang geleden. Het enige wat ik er van zeggen kan is dat het in geen van beide gevallen ging om iets dat men gewoon een gebeurtenis noemt ging. Zaterdag waren jongens bezig met stenen over het wateroppervlak te laten springen, en ik wilde juist zoals zij een steen in zee gooien. Maar op hetzelfde ogenblik hield ik op, liet de steen vallen en ben weggegaan. Naar alle waarschijnlijkheid heb ik een verbijsterde indruk gemaakt, want achter mijn rug hebben die bengels mij staan uitlachen. Dat is de buitenkant. Wat zich in mij afspeelde heeft geen duidelijke sporen nagelaten. Ik zag iets en dat heeft me afkeer ingeboezemd. Maar ik weet niet meer of ik naar de steen of naar de zee keek. De steen was plat en aan een kant helemaal droog, maar aan de andere kant vochtig en modderig. Ik hield hem bij de randen vast, de vingers zo ver mogelijk van elkaar om me niet vuil te maken.

Eergisteren was het nog veel ingewikkelder. Toen was er ook die reeks van coïncidenties en verwisselingen die ik me niet verklaren kan. Maar ik kan mijn tijd niet verdoen met dit allemaal op papier te zetten. Tenslotte is één ding zeker. Ik heb angst of een dergelijk gevoel gehad. Als ik nu maar wist, waarvoor ik bang geweest ben, dan was ik al een hele stap verder.

Het wonderlijke is dat ik er in het geheel niet toe geneigd ben mezelf als krankzinnig te beschouwen. Ik zie zelfs met absolute duidelijkheid dat ik dat niet ben. Alle veranderingen hebben betrekking op de dingen. Tenminste, daarvan zou ik toch wel graag zeker willen zijn".⁴

Het tweede deel van het „*feuilleton sans date*” toont waar die zekerheid te vinden is. „*Ce soir, je suis bien à l'aise, bien bourgeoisement dans le monde*”. De wereld verschijnt als een wonder van orde en regelmaat, waarin trams en mensen op de minuut komen en gaan. In dit goed geordende geheel kan ons niets overkomen. De wereld heeft haar „*Bedrohlichkeit*” verloren, en het subject dat zich zo op zijn gemak voelt, zijn

⁴ N, 10-11.

„Befindlichkeit”. Het staat niet meer in de wereld, maar ziet vanuit het hoge venster van zijn kamer er op neer. Het breekt met de wereld. Als beeld van deze breuk met de wereld zoekt het de slaap.

In deze verzekerdheid geldt hetgeen in het eerste deel van het „*feuillet sans date*” beschreven wordt als „*une petite crise de folie*”. Het houden van een dagboek geldt als een infantilisme: „Ik geloof dat ik genezen ben. Ik zie er maar van af mijn indrukken elke dag op te schrijven, zoals kleine meisjes dat doen in een mooi nieuw schrift. Alleen in één geval zou het interessant zijn een dagboek te houden, namelijk als...”⁵

Hiermede eindigt het *feuillet sans date*.

De twee delen van het *feuillet sans date* geven duidelijk twee totaal verschillende houdingen aan. De laatste wordt gekenmerkt door zekerheid, om niet te zeggen zelf-verzekerdheid, de eerste door onzekerheid. Deze twee houdingen keren in het werk telkens terug. Antoine Roquentin is de vertegenwoordiger van de eerste houding. De tweede heeft meerdere vertegenwoordigers: de dokter die in het boek voorkomt, die de geïncarneerde Levenswijsheid of de Man van Ervaring⁶ is; de deftige burgers van de stad: „bouquetten van Rechten”,⁷ Ogier P... de Autodidact met een onbegrensd vertrouwen in de Wetenschap die alle raadselen van het bestaan verklaart.⁸ Het dagboek laat zien hoe zich aan Roquentin het zijn in zijn contingentie onthult en hoe daardoor de anderen hem verschijnen als lieden die zich op de Ervaring, de Wetenschap, het Recht beroepen om zich de contingentie van het bestaan te maskeren. Het karikaturale karakter van de beschrijving van de Autodidact – de afkorting van zijn naam Ogier P...⁹ doet de fransman onmiddellijk denken aan „putain” dat nooit voluit geschreven wordt –, het „Adieu, beaux lys, Adieu salauds”¹⁰ waarmee definitief afscheid wordt genomen van de deftige burgerij, tonen voldoende in welke richting Sartre’s sympathie gaat. Wij zullen verderop in deze paragraaf de vraag bespreken of Sartre ons door deze kennelijke voorkeur een boodschap wil meegeven. Wij zullen ook nog terugkomen op de rol die de tegenspelers van Roquentin in dit werk spelen. Wij willen nu onze aandacht geven aan het „verloop” van deze „Existenz-erhellung” bij Antoine Roquentin.

Wanneer wij zo juist het woord „verloop” tussen aanhalingstekens

⁵ N, 13.

⁶ N, 91vv.

⁷ N, 117.

⁸ N, passim.

⁹ N, 16.

¹⁰ N, 123.

plaatsten dan deden wij dat om aan te geven dat wij ons hier niet de ondankbare taak willen opleggen om in enkele bladzijden datgene te zeggen, waarvoor Sartre zelf meende er meer dan 200 nodig te hebben. Wij willen hier het verhaal volgen precies in zover het het karakter heeft van een fenomenologische reductie. Het „fenomenologisch standpunt” wordt aangeduid in de inleiding; de „reductie” maakt het geraamte van het werk uit. Wij zullen dit hier nader gaan beschouwen.

In het „*feuilleet sans date*” zien wij Antoine Roquentin ten prooi aan een grote onzekerheid. Het gevoel dat bij hem is opgekomen is hem niet volkomen duidelijk: „Ik heb angst (*peur*) gehad of een dergelijk gevoel”. Maar hij weet ook niet het object van die angst: „Als ik nu maar wist, waarvoor ik bang ben geweest, was ik al een hele stap verder”.¹¹ Wij zien ook twijfel omtrent de methode die te volgen is om tot klaarheid te komen. Het houden van een dagboek is het symbool voor het aannemen van de reflexieve houding. Maar daarbij doet zich onmiddellijk de moeilijkheid voor: „het gade-slaan verandert radicaal een beleving” heeft Sartre van Husserl geleerd.¹² Vandaar dat er onmiddellijk op dit gevaar gewezen wordt: „Dit is het gevaar als men een dagboek houdt: men overdrijft alles, en men riskeert de belevenissen geweld aan te doen”. Toch schijnt dit gevaar niet van dien aard te zijn dat het zou dwingen deze reflexieve houding op te geven. Want onmiddellijk na de laatst aangehaalde woorden volgt: zorgvuldig en tot de kleinste bijzonderheden optekenen wat zich afspeelt.

Een zorgvuldige beschrijving. Dit ideaal werd reeds in de eerste regels gesteld. Maar daar is ook nog een precisering te lezen die in de tweede alinea niet meer herhaald wordt: „Vooral classificeren. Aard en omvang van de verandering moeten nauwkeurig bepaald worden”. Wordt in de tweede alinea alleen maar een herhaling vermeden of wordt er een bepaalde opvatting prijsgegeven? Zou er samenhang zijn tussen de twee soorten van reflexie, waarvan het bestaan geïnsinueerd wordt? Het antwoord op deze vragen komt misschien aan het licht, wanneer wij ons nader bezinnen op datgene waarop de reflexie betrekking heeft.

Datgene wat beschreven, resp. geclassificeerd en gedetermineerd dient te worden, is een verandering. Maar ook hier vinden wij een aarzeling. Op de eerste plaats wordt ons niet gezegd hoe Roquentin het „eerst” zag. Enkele uitdrukkingen uit het tweede deel van het *feuilleet sans date* – „ik ben genezen...” „Het was toch een voorbijgaande aanval van geestesziekte” – geven echter te verstaan dat de houding die in dit tweede deel

¹¹ N, 11.

¹² E. Husserl, *Ideen*, p. 130, 148, 154. *Cart. Med.* p. 72. Vgl. EN, 116, 198.

beschreven wordt, ook de houding van Roquentin was, voordat hem dit gevoel van onbehagen overviel.

Wat is er nu vergeleken met die oorspronkelijke houding veranderd? In het begin van het *feuilleton* sans date is het mijn manier van zien. Dit insinueert dat het hier gaat om een veranderde houding van het subject. Maar aan het eind ervan wordt eerst met veel stelligheid beweerd: Alle veranderingen hebben betrekking op de dingen. Maar deze bewering wordt onmiddellijk daarna weer in twijfel getrokken: „Tenminste, daarvan zou ik toch wel graag zeker willen zijn”.

Onze tekst geeft echter ook te verstaan dat het of . . . of van de eerste en de laatste alinea een foutieve probleemstelling is. „Ik heb angst of een soortgelijk gevoel gehad . . . Als ik nu maar wist waarvoor ik bang geweest ben, dan was ik al een hele stap verder”. Inderdaad. Deze twee gaan gelijk op. In dezelfde mate als dit angst-achtige gevoel zich onthult als walging, in diezelfde mate wordt ook duidelijk wat die walging oproept. De *a-lètheia* van het gevoel is zelfs niets anders dan de *a-lètheia* van datgene waarop dit gevoel betrekking heeft. Het gaat hier om een gevoel, een beleving, in haar onverbreeklijke eenheid met het object waarvan zij zich bewust is. Met andere woorden: het gaat hier om een fenomeen. Om welk fenomeen? Dit wordt hier nog niet uitdrukkelijk gezegd, zelfs vermeden. Opvallend is in ieder geval dat dit fenomeen wordt aangeduid met een afnemende inhoudelijke bepaaldheid. Eerst wordt gesproken over het zien van de mensen, de straat, enz. Bij het oppakken van de steen is het niet meer duidelijk of het nu de zee of de steen is die die afkeer inboezemde, en tenslotte worden alleen inhoudelijk onbepaalde begrippen vermeld: *coïncidenties*, *verwisselingen*, zonder dat er ons gezegd wordt wat er nu verwisseld werd. Toch ligt er nog iets achter dit alles: datgene waartegen de hoes van de inktpot zich aftekent, maar waarover niets te zeggen valt. Het verloop van het dagboek zal leren dat het juist om dit onnoembare gaat: het zijn, en ook dat die nieuwe manier van zien niet een nieuwe manier van waarnemen of iets dergelijks is, maar een nieuwe manier van *in-de-wereld-zijn*.¹³

Als het dan inderdaad om het zijn gaat, dan wordt duidelijk waarom het ideaal van determinatie en classificatie moet worden opgegeven. Het zijn gaat alle determinaties te boven. Het kan alleen maar benaderd worden in een onthullende beschrijving van het fenomeen. Dit is volgens Sartre de taak van een zuivere reflexie, niet van de onzuivere van de psychologie.¹⁴

¹³ Roquentin had hier een woord open gelaten. Zie hierboven p. 27.

¹⁴ Zie hieronder p. 115.

Wanneer onze voorgaande beschouwing juist is en het hier inderdaad om een fenomenologische beschrijving van het zijnsfenomeen gaat, dan hebben wij daarmee tevens een leidraad gevonden voor het volgen van het proces dat Antoine Roquentin doormaakt. Het moet verstaan worden als een eidetische reductie, waarin de zin van het zijn aan den dag treedt. Het is een tussen haakjes zetten van alles wat de zin van het zijn verhult. Dit is op de eerste plaats de wereldbeschouwing van de burgerij met haar idolen van Ervaring, Wetenschap en Recht.

De tweede houding waarmee gebroken wordt is de magische houding. Zoals wij nog zullen zien hebben de dingen, wanneer de mens de magische houding aanneemt, als algemene karakteristiek het „louche“-zijn.¹⁵ Onguur, in die zin waarin wij in het nederlands spreken van „een onguur individu“. Dit louche karakter vinden wij aangeduid in teksten als deze: „In mijn handen is iets nieuws, een zekere manier om mijn vork of mijn pijp vast te houden. Of, is het soms de vork die zich nu op een bepaalde manier låát vasthouden. Ik weet het niet. Zojuist, toen ik mijn kamer wilde binnengaan, stond ik opeens stokstijf, want ik voelde in mijn hand een koud object dat zich als een soort persoon aan mij opdrong. Ik opende mijn hand en keek: het was doodgewoon de knop van de deur“.¹⁶

Niet alleen de dingen hebben een vreemde manier van verschijnen, maar ook de anderen: „Vanochtend, op de bibliotheek, toen de Autodidact me kwam begroeten, had ik 10 seconden nodig om hem te herkennen. Ik zag een onbekend gezicht, ternauwernood een gezicht. En dan zijn hand. Als een grote witte worm in mijn hand. Ik heb haar onmiddellijk losgelaten en de arm viel zacht terug“.¹⁷ „En in de straten zwerven een massa ongeregelde geluiden“...¹⁸

Het derde wat gereduceerd wordt is: „Die Weltlichkeit der Welt überhaupt“.¹⁹ Op een gegeven ogenblik ontdekt Roquentin: „Les objets ne sont pas faits pour qu'on les touche“,²⁰ Dit wil zeggen: Er is nog iets oorspronkelijkers dan het ter-hand-nemen en in dit meer oorspronkelijke vatten verdwijnt heel het coördinaten-systeem dat de mens over de oppervlakte van het brute zijnde heeft uitgezet: Maten, hoeveelheden, richtin-

¹⁵ F. Jeanson, Sartre..., p. 123vv.

¹⁶ N, 15.

¹⁷ N, 16.

¹⁸ N, 15v.

¹⁹ Impliciet polemiseert Sartre hier tegen Heidegger. In een noot op p. 17 van EN zegt hij: „Si l'on admettait que l'être se révèle à l'homme dans le „faire“ encore faudrait-il assurer l'être du faire en dehors de l'action“. Het „faire“ moet dus gereduceerd worden tot iets dat daaraan ten grondslag ligt. Correlaat daaraan moet er ook iets gezocht worden dat eerder is dan de Zuhandenheit.

²⁰ N, 155v. Vgl. 65.

gen²¹ „al die zwakke oriëntatie-punten die de mensen hebben uitgezet op de oppervlakte van de dingen”.²² Hiermede verdwijnen ook de kwaliteiten van de dingen. In dat grijze ding kan men de zitplaats zien in een autobus, „maar ook het krenge van een ezel, die, opgezwollen door het water, met de poten in de lucht stroomafwaarts drijft in een brede, slik-grauwe rivier”.²³

Verdwijnen de kwaliteiten, dan worden de dingen ook onnoembaar: „de woorden pakken niet meer op de dingen”.²⁴

Maar dit is nog niet het laatste. Zelfs het onderscheid tussen dit en dat blijkt enkel een vernis te zijn dat over de dingen ligt. „Een schijn, een dun vlies van niets”.²⁵ In de zijnservaring verdwijnt ook die. Er blijft slechts een weke massa over. „Naakt in een afschuwelijke, obscene naaktheid... Het deeg zelf der dingen”. het zijn.²⁶

Deze laatste woorden „het deeg der dingen” zouden tot een onjuiste interpretatie van Sartre's gedachten kunnen leiden. Het gaat hier niet over iets dat tot de essentie van de dingen behoort, maar over het feit van hun bestaan. Wat in de context van de aangehaalde woorden beschreven wordt is niets anders dan een „voortzetting” van een ervaring die Roquentin al eerder had gehad. Reeds vroeger heeft hij zijn eigen zijnsfeit ervaren en het zijn van de dingen om hem heen. Wij halen hier twee teksten aan die duidelijk tonen dat het niet gaat om iets op het niveau van de essentie, maar op dat van de existentie „La chose qui attendait, s'est altérée, elle a fondu sur moi, elle couche en moi. Je suis plein. Ce n'est rien. La chose, c'est moi. L'existence libérée, déagée, reflue sur moi. J'existe. J'existe. C'est doux, si doux, si lent. Et léger: On dirait que ça tient en l'air tout seul. Ça remue. Ce sont des effleurements partout qui fondent et qui s'évanouissent. Tout doux, tout doux. Il y a de l'eau mousseuse dans ma bouche. Je l'avale, elle glisse dans ma gorge, elle me caresse, – et la voilà qui renaît dans ma bouche. J'ai dans la bouche à perpétuité une petite mare d'eau blanchâtre, discrète, qui frôle ma langue. Et cette mare, c'est encore moi. Et la langue et la gorge c'est moi”.²⁷

La Chose, in deze tekst, is het zijn. Dit zijn heeft zich opeens onthuld. Onder hetzelfde beeld zal Orestes in *Les Mouches* zeggen dat hij opeens tot het besef van zijn vrijheid gekomen is.²⁸ Wat op het ogenblik voor ons

²¹ N, 163

²² N, 161.

²³ N, 159

²⁴ N, 159 Vgl 163

²⁵ N, 162

²⁶ N, 162 Vgl 170

²⁷ N, 127v

²⁸ Zie hierboven, pag 19 met noot 54.

het meest van belang is, is de overgang van het begin van de tekst – j'existe – tot de beschrijving van het lichamelijke. Voor Sartre is de lichamelijkheid juist het symbool van de facticiteit.²⁹

De tweede tekst die duidelijk de existentiële inslag van de ervaring toont is de volgende: „L'existence est molle et roule et ballotte. Je ballotte entre les maisons. Je suis, j'existe, je pense, donc je ballotte. Je suis. L'existence est une chute. Tombée, tombera, tombera pas. ... l'existence est une imperfection. Le monsieur. Le beau monsieur existe. Le monsieur sent qu'il existe. Non, le beau monsieur qui passe si fier et doux comme une volubilis, ne sent pas qu'il existe. ... Le beau monsieur existe légion d'honneur. Existe moustache, c'est tout”.³⁰

Deze tweede hallucinatorische tekst is al enigmatische overgang tot de volledige zijnservaring. Het onderscheid tussen de dingen begint reeds te vervagen, en wanneer dit proces of de reductie voltooid is vindt men het bestaansfeit in zijn volle naaktheid. Naakt, want alles wat de aard van het zijn zou kunnen verhullen, is weggefallen. Obsceen,³¹ omdat de onvrijwilligheid en de zinloosheid tot het wezen van het obscene behoort. Zeggen dat het bestaan obsceen is, is hetzelfde als te zeggen dat het zinloos is, absurd of contingent.

Deze zinloosheid wordt geïnsinueerd in het volgende: over het stadspark, waarin Roquentin zijn zijnservaring heeft, heeft het zijn zich neergelegd „als een immense aanwezigheid. Uitgestort over de bomen, week en alles met pek bedekkend, heel dik, een brei. En ik, en heel het park in die brei? Ik was bang, maar vooral woedend, want ik vond het zo stom, zo misplaatst. Ik haatte die gore marmelade. En een massa. Een massa. Het ging zo hoog als de hemel. Naar alle kanten stroomde het weg, het vervulde alles in kwijlerig neerzigen. ... Tonnen en tonnen van bestaan”.³²

In deze enorme massa is elk ding afzonderlijk genomen „te veel”. „Wij waren een massa zijnden, beduusd, verlegen met onszelf. We hadden niet de minste reden om er te zijn, geen van allen. Ieder bestond, beschaamd, vagelijk ongerust, voelde zich te veel met betrekking tot de anderen. „Te veel”, dat was de enige verhouding die ik kon leggen tussen de bomen, het hek, het grind. Te veel, de kastanjeboom, tegenover mij, een beetje naar links. Te veel het Velléda. En ikzelf, slap, kwijnend, obsceen, verterend, met grauwe gedachten spelend, ik ook, ik was te veel. Ik dacht er vaagweg aan er maar een eind aan te maken, om tenminste

²⁹ Vgl. EN, 390v.

³⁰ N, 131.

³¹ EN, 471vv.

³² N, 170.

één van die overvloedige zijnden te liquideren. Maar zelfs mijn dood zou nog te veel zijn. Te veel mijn lijk, mijn bloed op het grind tussen de planten achter in dit lachende park. En mijn verteerd vlees zou te veel zijn in de aarde waarin het terecht zou komen, en mijn gebeente, gereinigd, van alle vuil ontdaan, proper en scherp als tanden, zou ook te veel geweest zijn. Voor alle eeuwigheid was ik te veel".³³

In deze teksten vinden wij twee beelden: Het slijmerige karakter van het zijn, en de „hoeveelheid" van het zijn. Op dit eerste beeld zullen wij aanstonds terugkomen. Bespreken wij nu het tweede. Het gaat hier niet om het probleem van de veelheid van de zijnden zonder meer. Wat Roquentin hindert is niet dat er vele zijnden zijn, maar dat zij „té veel" zijn. Als men deze uitdrukking gebruikt insinueert men een betrekking: „de enige *betrekking* die ik kon leggen..." Er is steeds iets ten opzichte waarvan er een „te veel" is. Te veel mensen in de bus, wil zeggen: te veel gezien het aantal beschikbare plaatsen. Maar deze betrekking wordt in zekere zin opgeheven. „Te veel" is disharmonie, gebrek aan proportie. Wat te veel is, is daarom ook steeds absurd.³⁴ Zo betekenen de aangehaalde teksten op de eerste plaats dat er in het zijn zelf geen verklaring te vinden is voor de veelheid van de zijnden. Aldus zijn zij te veel.³⁵

Sartre gaat nog een stap verder. Niet alleen de afzonderlijke zijnden zijn te veel. Ook het zijn zelf. Het woord „absurd" gaat hier zijn betekenis verliezen die het in het normale spraakgebruik heeft. Daar betekent absurd steeds: absurd in verhouding tot...³⁶ Maar het laatste, waartoe alles herleid kan worden en dat zelf niet meer herleid kan worden, heeft geen reden om te bestaan. Zo kan dit laatste, het zijn zelf, ook absurd genoemd worden. Het zijn is grond-loos, Ab-grund.

„Het is daarom ook onmogelijk zich af te vragen „Waarom er eigenlijk iets is, en niet veeleer niets."³⁷ Van het zijn van de wereld kan men noch zeggen dat het „mogelijk" noch dat het „noodzakelijk" is. „Voor het bestaan van de wereld" en „na het eind van de wereld", „niets", dat zijn allemaal begrippen, waarvoor er plaats is *binnen* de wereld. Zij worden gedacht door een bewustzijn dat in de wereld is, en zij hebben betrekking op binnen-wereldlijke verhoudingen".³⁸ Van het zijn zelf kan alleen maar gezegd worden dat het onafleidbaar en contingent is.

³³ N, 163.

³⁴ Vgl. EN, 34.

³⁵ N, 168.

³⁶ N, 164.

³⁷ Dit is „die Grundfrage der Metaphysik". Vgl. M. Heidegger, Was ist Metaphysik, Bonn, 1929, p. 29.

³⁸ N, 170.

„Er zijn, geloof ik, mensen die dit begrepen hebben (nl. de contingentie van het zijn). Maar zij hebben getracht die contingentie te boven te komen door een ens necessarium et causa sui te bedenken. Maar geen ens necessarium kan het bestaan verklaren. De contingentie is geen bedriegelijke schijn die men kan doorbreken, zij is het absolute, en gevolgelijk de volmaakte ongegrondheid. Alles is zonder grond. Het park, de stad, ikzelf... Wanneer het je overkomt dat je je daar rekenschap van geeft, maakt het je misselijk en alles raakt op drift. Dat is de walging. Dit is ook hetgeen de vierzders zich trachten te ontveinzen met hun idee van recht. Maar wat een armzalige leugen. Niemand heeft recht. Zij zijn even ongegrond als al de anderen. En het lukt hen niet zich niet te veel te voelen. In het geheim, diep in zichzelf zijn ze te veel, dit wil zeggen amorf, vaag, triest”.³⁹

In de bladzijden die wij zojuist aanhaalden heeft het zijn zich in zijn contingentie getoond en wordt ook de zin van de walging doorzien. De walging is juist het tegenwoordig-stellen van het zijn in zijn contingentie. Volgens La Nausée schijnt het zelfs de enige mogelijkheid te zijn, want als men denkend tot het zijn tracht te naderen dan verbergt het zich. Het verschaalt tot het zijn-hulpwerkwoord. Men houdt niets over dan een „leere Intention” of men komt er toe het te beschouwen op de manier van de positivisten: zijn is behoren tot de klasse van ⁴⁰ Tegenover deze leere Intention is de walging een Vergegenwärtigung van het zijn: „Il faut que ça vous envahisse brusquement, que ça s'arrête sur vous, que ça pèse sur votre cœur, comme une grosse bête immobile”.⁴¹

2. Deze beschrijvingen van Sartre hebben aanleiding gegeven tot kritiek van zeer verschillende aard. De litteraire kritiek verweet hem une littérature à thèse,⁴² al⁴³ dan niet⁴⁴ geslaagd. Deze beoordeling impliceert echter vaak een interpretatie en in zoverre kan zij ons niet onverschillig laten. Dit klemmt des te meer omdat het bezwaar dat men van litteraire zijde naar voren brengt vaak hetzelfde is als dat van hen die met uitgesproken wijsgerige belangstelling van La Nausée kennis

³⁹ N 166v

⁴⁰ N, 167

⁴¹ N, 167

⁴² Sartre zelf wil ook niet anders. Vgl. zijn artikel „Pourquoi écrire” S II, 88-116. *Thierry Maulnier* beschouwt dit artikel als een uitnodiging tot zelfmoord voor de letterkunde. J. P. Sartre et le suicide de la littérature. La Table Ronde, 1948, p. 195-210. In een ander artikel van hetzelfde jaar critiqueert hij Sartre's stelling over de tijdgebondenheid van het litteraire werk *Thierry Maulnier*, Ce que la littérature n'est pas, l.c. p. 1481-1495.

⁴³ J. *Mercier*, l.c. p. 242. De titel van dit artikel is een toespeling op een tekst van EN, 57, „si du néant peut être donné c'est au sein même de l'être, en son cœur comme un ver”.

⁴⁴ Cf. *Ed. Magny*, l.c. p. 162vv.

hebben genomen. Vatten wij deze bezwaren in één woord samen: men verwijt Sartre subjectivisme ⁴⁵ een ongemotiveerde generalisering van een zeer individuele manier van beleven. En als dit dan nog maar een normale manier van beleven was... Jeanne Mercier noemt haar zonder meer ziekelijk: „La métaphysique de la nausée est fondée en expérience, sans doute, mais en expérience morbide. On ne saurait pas trop le constater. Les impressions si magistralement rendues ici appartiennent à la conscience neurasthénique”.⁴⁶ Zo vermeldt ook Las Vergnas niet zonder instemming: „La Nausée est apparue aux adversaires de Sartre comme la transcription de la vie mentale d'un personnage ignoble et tranquillement anormal. Ils ont été écoeurés par ce mélange de prétentions philosophiques, de rêves équivoques de technicités physiologiques, de goûts morbides”.⁴⁷ En enige bladzijden verder schrijft hij „De telles révélations ne se discutent pas. Tout cela est aussi irréfutable que la foi: on a la nausée ou on ne l'a pas”. En hij voegt er aan toe dat dergelijke metafysische constructies een credo zijn en strikt persoonlijk eigendom.⁴⁸ In dezelfde geest verwijt ook Blondel aan Sartre – en aan heel de moderne fenomenologie – een willekeurig gekozen punt als onbetwistbaar te stellen en al het andere tot dit punt te herleiden.⁴⁹

Deze willekeur wordt Sartre ook door Burkill, Mercier en Magny verweten. Deze laatsten wijzen op een eenzijdigheid in de beschrijvingen van Sartre: hij heeft absoluut geen oog voor alles wat het leven mooi maakt

⁴⁵ Dit wordt vrij algemeen aan Sartre verweten. Vgl. *T. A. Burkill, Romanticism, Existentialism and Religion* (Philosophy (London) XXX (1956), p. 318-333, zie p. 326v, *R. Las Vergnas, L'Affaire Sartre*, Paris, 1946, p. 23, *R. Polin, Introduction à la philosophie de J. P. Sartre*, Revue de Paris, LIII (1946), p. 91-97, zie p. 94, *C. Rau, The ethical Theory of J. P. Sartre*, Journal of Philosophy, XLVI (1949), p. 536-545, zie p. 544, *J. H. Walgrave, Het humanisme van J. P. Sartre*, Kultuurleven, XII, (1946), p. 243-255, zie p. 244. Wij komen hieronder, p. 250v, hierop terug, als wij dit verwijt bespreken in zover het gemaakt wordt aan Sartre's theorie van de blik. Nu zij het volgende opgemerkt: a) Elke fenomenologie wekt uiteraard de schijn louter subjectivisme te zijn, omdat zij, naar een uitdrukking van *M. Merleau-Ponty*, *La Phenomenologie de la Perception*, Paris, 1945, p. XV, tot taak heeft het uiterste subjectivisme aan het uiterste objectivisme te paren. Zij loopt daarom uiteraard het gevaar in subjectivisme te ontaarden. b) Wat het subjectivisme van Sartre betreft hier is het zaak enige stellingen te onderscheiden: de eigenlijke ontologische stelling – b.v. het zijn is contingent, de vrijheid is totaal daarnaast de „methodische” stelling b.v. de contingentie onthult zich in een „vorontologisch Seinsverständnis”, en tenslotte de stelling een dergelijk Seinsverständnis is – b.v. de walging. Alleen aan de laatste van deze drie stellingen kan men subjectivisme verwijten. Zij is echter de meest irrelevante, omdat er volgens Sartre meerdere „moyens d'accès immédiats à l'être” zijn. Vgl. EN, 14.

⁴⁶ *J. Mercier*, 1c.

⁴⁷ *R. Las Vergnas*, 1c p. 23.

⁴⁸ *R. Las Vergnas*, 1c p. 33.

⁴⁹ *M. Blondel, The Inconsistency of J. P. Sartre's Logic*, *The Thomist*, X (1947), p. 391-395, zie p. 395.

en aantrekkelijk.⁵⁰ De eerste zegt: Er is geen voldoende reden om aan de walging zulk een plaats in een wijsgerig systeem toe te kennen. Zelfs op psychologisch niveau is deze theorie niet houdbaar, omdat zij niet in staat is de levenswil en de betrekkelijke zeldzaamheid van de zelfmoord te verklaren. „In other words, Mr Sartres continued existence would seem to belie the fundamental thema of his philosophical thought...”⁵¹

Volgens deze auteurs gaat het hier om een louter psychologische beleving, waar men alleen maar andere psychologische belevingen tegenover kan stellen. Sartre beleeft het bestaan als walgelijk. Ik zie het anders.⁵² Het gevaar is dan echter groot dat men het ene subjectivisme door een ander subjectivisme vervangt.

Er zijn zonder twijfel gevallen van walging die louter subjectief zijn. De een houdt van slakken, de ander walgt er van. Dit is een kwestie van smaak waarover niet te twisten valt. Maar de walging waarover Sartre spreekt ligt op een ander niveau dan onze strikt persoonlijke voorkeuren, en haar zinduiding is anders.

Zij ligt op een ander niveau. De walging waar Sartre over spreekt ligt dieper. Dit wordt uitdrukkelijk gezegd in *L'Être et le Néant*: „De term walging moet hier niet verstaan worden als een beeld dat ontleend is aan ons physiologisch misselijk-worden. Verre vandaar. Op basis van deze walging verschijnen alle concrete en empirische gevallen van walging – afkeer van bedorven vlees, van vers bloed, uitwerpselen enz., die ons doen overgeven”.⁵³

Van deze fundamentele walging geeft Sartre een zinduiding. Zij is voor hem een „vorontologisches Seinsverständnis”,⁵⁴ een „moyen d'accès immédiat au phénomène d'être”.⁵⁵ Een dergelijke beschouwing van de walging valt buiten de kaders van de psychologie. Deze blijft buiten ontologische kwesties. Als „vorontologisches Seinsverständnis” leert de walging ons iets omtrent het zijn zelf, namelijk zijn contingentie. Contingentie is een objectieve eigenschap van het zijn. Niet een indruk, die mijn bestaan op mij maakt, en die meer van mij zelf onthult dan van het zijn. Volgens Sartre moeten allen dus de contingentie van het zijn beleven en zij doen dat ook in feite, al trachten velen – de viezerds – zich die contingentie

⁵⁰ *Cl. Ed. Magny*, l.c. p. 165. *J. Mercier*, l.c. p. 238, 248. Sartre reageert hierop EH, 16vv.

⁵¹ *T. A. Burkill*, l.c. p. 328.

⁵² *R. Troisfontaines*, *Le choix de J. P. Sartre*, Paris, 1946², p. 60, 62vv.

⁵³ EN, 404.

⁵⁴ Vgl. *M. Heidegger*, *Sein und Zeit*, Halle, 1927, p. 15. Wij duiden dit werk voortaan aan als: *M. Heidegger*, SZ.

⁵⁵ EN, 14. Vgl. EN, 30: „une compréhension préontologique c'est-à-dire qui ne s'accompagne pas de fixation en concepts et d'élucidation”.

van het bestaan te verbergen. Zodra de mens bestaat, walgt hij van zijn bestaan. Dit is in een „feuille sans date” beschreven.

Wat betekent voor Sartre deze beschrijving van de contingentie van het bestaan? Is dit niet iets dat tot nihilisme leidt?⁵⁰

Wij zullen zien dat deze vraag niet met een eenvoudig ja of neen te beantwoorden is. Verdiepen wij ons nogmaals in de problematiek van de contingentie van het zijn zoals deze in *La Nausée* beschreven wordt. In hoeverre precies is het zijn contingent of absurd? Wijzen wij eerst op de dubbelzinnigheid van de termen. Men kan deze woorden nemen in een negatieve en in een privatieve zin. In het eerste geval wordt er enkel een niet-zijn gesteld; in het tweede geval wordt er gesteld dat er iets niet is dat er behoorde te zijn. Zinloosheid in deze tweede zin gaat dan tevens betekenen: strijdig met... „sinnwidrig”. Nu zijn er inderdaad passages aan te wijzen, waarin de beschrijving insinueert dat het woord „absurde” in de privatieve zin genomen dient te worden. Zo wordt er gezegd dat Roquentin zijn bestaan een misplaatste grap vindt.⁵⁷ Maar in de centrale passage wordt te verstaan gegeven dat het om absurditeit in de negatieve zin gaat. Het zijn heeft geen grond. Er ligt niets achter het zijn, dat als grond van het zijn zou kunnen gelden. Dit wil tenslotte niets anders zeggen dan dat het zijn zonder meer het laatste, en daarmee het onherleidbare is. Deze onherleidbaarheid wordt door Sartre de „contingentie” genoemd.

Aan het woord contingentie wordt dus een betekenis gegeven die verschilt zowel van het scholastieke als van het cartesische spraakgebruik. Hierin betekent het contingente datgene wat tot iets anders herleid dient te worden. Zo is de contingentie van de wereld zowel voor Thomas als voor Descartes uitgangspunt voor een godsbewijs. Bij Sartre daarentegen is het laatste waartoe alles herleid kan worden en dat zelf dus niet meer herleid kan worden „contingent”. Ook wanneer er een God zou bestaan, dan zou Deze contingent zijn. Dit is voor Sartre niets anders dan de erkenning van Zijn onherleidbaarheid.⁵⁸

Sartre stelt dus met zijn thesis over de contingentie niets anders dan de „Ab-gründigkeit” van het zijn. Nu komt de vraag: Hoe verhoudt zich dit grond-loze zijn tot de grond of tot de zin? Is het zijn – om in de lijn van het beeld te blijven – de grond, waaruit zinnen ontluiken, of die waarin men zinnen plant?⁵⁹ Dit laatste is de opvatting van Sartre. *Het zijn is dat-*

⁵⁰ Hierop komen wij terug in ons vijfde hoofdstuk, p. 280vv.

⁵⁷ N, 170.

⁵⁸ EN, 124.

⁵⁹ Het eerste gezegde zou kunnen gelden voor de latere Heidegger. Uitspraken over de taal als het huis des zijns, en een zijn dat tot sprake komt liggen o.i. volkomen buiten de sartrianse gedachtenwereld.

gene waaraan zin gegeven kan en moet worden Dit is de „les" die verborgen ligt in de beschrijving van het slijmerige karakter van het zijn.

Dat met de walging niet alles afgelopen is, leert ons de compositie zelf van *La Nausée*. Er zijn ruim 150 bladzijden nodig geweest om Roquentin tot de zijnservaring te voeren Heeft hij deze gehad, dan verlaat hij het park. Maar daarna volgen nog ruim 50 bladzijden. Wij volgen hem daarin bij zijn bezoek aan het Museum van Bouville. Dit kan verstaan worden als de definitieve afrekening met de viezerds, wier voosheid nu volledig wordt doorzien Maar ook dit is nog niet het einde. Het slot is de scene waarin hij luistert naar een gramfoon-plaat en aan het vieze van het bestaan ontsnapt in het aannemen van de esthetische houding. Niets is ijler en zuiverder en méér beeld van de aard van het bewustzijn dan de muziek...⁶⁰

Er is dus blijkbaar een ontsnappen naar reinheid mogelijk. Maar hoe is dat te rijmen met al het voorgaande? Kan men zich dan toch van de walging bevrijden? Dan is zij op slot van rekening toch nog niet meer dan een louter subjectieve reactie. Maar vooral: Hoe zou men zich van de contingentie van het bestaan kunnen bevrijden? Of is dit zoeken van het esthetische genot niets anders dan een van de vele vormen die het vluchten voor de contingentie kan aannemen? Heeft Cl. E. Magny gelijk als zij Roquentin een „tricheur" noemt⁶¹ omdat hij niet in de contingentie van het bestaan berust?

In *La Nausée* zelf wordt niet voldoende materiaal geboden om hier helemaal tot klaarheid te komen. Wanneer wij echter *L'Etre et le Néant*

⁶⁰ N, 217

⁶¹ Deze term lijkt ons overigens niet erg gelukkig Het gebruik ervan hangt samen met de interpretatie die Magny van *La Nausee* geeft Volgens haar is deze een middel dat Roquentin te baat neemt om tot abnormale ervaringen te komen waarin hij de „absence de lois et la liberté de l'existence" ontdekt, l c p 160 Roquentin speelt daarbij vals, zowel omdat hij zijn walging te veel cultiveert, waardoor zij iets gekunstelds krijgt, l c p 126 alsook omdat hij niet tot het einde toe aan zijn ontdekking trouw blijft, maar voor de contingentie van het zijn vlucht, l c p 160 *Jolivet*, l c p 145 volgt haar in deze interpretatie

Dat Roquentin niet in zijn walging volhardt behoeft niet als „tricherie" geduid te worden De tegenstelling tussen les sérieux en hemzelf geeft te verstaan dat de rechtvaardiging van het handelen niet in het zijn ligt Magny concludeert hieruit het enige wat de mens kan doen is de absurditeit van het zijn op zich te nemen Er is echter nog een andere mogelijkheid aan het bestaan dat uit zich geen zin heeft, er een te geven Dat betekent dat het handelen zijn rechtvaardiging in zich zal moeten vinden Dit is niets anders dan een variant op het kantiaanse thema dat er niets goed is dan de goede wil,

Als Roquentin zijn walging te veel cultiveert en zij daardoor iets onechts krijgt dan kan dit in litterair opzicht hinderlijk zijn Van wijsgerig standpunt dient echter gezegd te worden dat Roquentin walgt, omdat hij wil walgen

Tenslotte veroorloven wij ons op te merken dat Magny veel meer de indruk wekt de walging te beschouwen als een rimbaudiaans „dereglement de tous les sens", dan als een wijsgerig procedé in litteraire vorm

te hulp roepen komen wij tot het volgende resultaat. Het slijmerige, zo wordt daar uitvoerig betoogd,⁶² is iets halfslachtigs, omdat het noch de hardheid en ondoordringbaarheid van het être-en-soi heeft, noch de doorzichtigheid en ijlheid van het être-pour-soi. Het is daarom het beeld van een vertroebeld bewustzijn, van een bewustzijn dat zich van zichzelf vervreemdt en de eigenschappen van het être en soi tracht aan te nemen zonder daar ooit in te slagen.

Passen wij dit toe op La Nausée. Antoine Roquentin ontdekt de contingentie van de dingen en die van zijn eigen zijn. „Alles is zonder grond. Het park. De stad. Ikzelf”. Hij stelt zich op één lijn met de dingen en wordt daardoor een „chose pensante”, een hybridisch wezen, zoals ook het slijmerige iets hybridisch is. Hij gaat geheel en al op in de ontdekking van zijn contingentie. In zover hij zich daardoor laat meeslepen wordt hij zelf „slijmerig” en ontdekt hij de wereld als slijmerig. Slijmerig-worden is het lot van de mens die zijn contingentie ontdekt en dan daarin verder berust.

De contingentie van het zijn is echter niet het laatste woord. Het is juist de contingentie van het zijn die de totale vrijheid van de mens mogelijk maakt. De mens is niet verantwoordelijk voor alles *ondanks* de contingentie van het zijn, zoals Albérès⁶³ beweert, maar veeleer dank zij die contingentie. Omdat het zijn uit zichzelf geen zin heeft, daarom is het geheel en al aan de mens er zin aan te geven. Verzaakt hij aan deze zingeving, dan verzaakt hij aan de eigen aard van het bewustzijn, dat zich bij definitie van het loutere bestaan distanceert en zich in deze beweging zelf de waarde stelt, die dan ook als „l'anti-visqueux” omschreven wordt.⁶⁴

Het heeft daarom geen zin te stellen dat Sartre met zijn bewering dat het zijn contingent is, zich tot een moderne tolk van de Prediker maakt met diens „Ijdelheid der ijdelheden en alles is ijdelheid”, zoals Lowrie doet.⁶⁵ En als men met Alexander⁶⁶ van „pessimisme” wil spreken, dan moet men zeggen dat l'homme visqueux pessimist is. Maar niet de mens, die zijn waarden-scheppende taak trouw is. Wij kunnen daarom ook niet aan Roquentin verwijten dat hij „vals speelt”, zoals Magny doet, daarin gevolgd door Jolivet.⁶⁷ Roquentin is de ware aard van het bewustzijn

⁶² EN, 695.

⁶³ R. M. Albérès, l.c. p. 24.

⁶⁴ EN, 703.

⁶⁵ W. Lowrie, *Existence as understood by Kierkegaard and Sartre*, Sewanee Review, LVIII, 1950, p. 370-401, zie p. 392.

⁶⁶ Jan W. Alexander, *La philosophie existentielle en France*, French Studies, I, (1947), p. 95-144, zie p. 105.

⁶⁷ Zie noot 61.

getrouw als hij het bestaan een zin tracht te geven. Als hij blaam verdient, dan is het omdat hij deze zingeving zoekt op het esthetische terrein en zich aldus aan de wereld tracht te onttrekken. Het schone, zo zal Sartre in *L'Imaginaire* uiteenzetten,⁶⁸ is niet iets van deze wereld. Het ligt op het plan van het imaginaire. De waarachtige zingeving ligt in een trouw-blijven aan deze aarde, maar in een trouw die verandert: in de actie, concreet genomen zelfs in de revolutionaire actie. Dan heeft het bewustzijn de mogelijkheid zijn „*vertus austères*”⁶⁹ te beoefenen en onthult het zijn zijn hardheid in het obstakel en in de situatie.

De mogelijkheid van zin-geving dwingt ons nogmaals een blik te werpen op de walging. Is zij niet reeds op zich een uitnodiging om niet in de contingentie van het zijn te berusten? Is walgen niet evenzeer een nader-treden-tot als een vluchten van datgene waartoe men nadert? Herinneren wij ons het *feuillet sans date*: Roquentin pakt de kiezelsteen op – benade-ring – de vingers zo ver mogelijk van elkaar om zich niet vuil te maken – afstand-nemen in het benaderen zelf... Het walgelijke wekt immers afschuw, en afschuw is vlucht. Walging voor de contingentie van het zijn sluit stellingname ten aanzien van deze contingentie in. Dit kan op meerdere manieren gebeuren. De viezerds leren hoe het niet moet. Zij ontveinzen zich de contingentie van het zijn. Maar dit is alleen maar zich er van distanciëren. Stelling-name is echter voor Sartre meer dan dit. Het is ook een transcenderen naar... De zinloosheid van het bestaan moet in en door zingeving getranscendeerd worden. Dit betekent niet een zich bevrijden van de contingentie van het bestaan. Het is veeleer een op zich nemen van deze contingentie in zover zij het vrije stellen van waarden mogelijk maakt.⁷⁰ Was het zijn niet contingent, dan zou het reeds waarde in zich dragen, en zouden waarden tot vaststaande gegevens worden. Daarmee zou echter de vrijheid teloor gaan. In één woord: omdat het zijn zinloos is, kan de mens er zin aan geven. In de walging verschijnt het bestaan niet alleen als een feit; het verschijnt ook reeds enigermate als een opgave. Het probleem van de verhouding tussen ontologie en ethiek tekent zich reeds aan de horizon af.

3. Wat kunnen wij nu uit deze paragraaf besluiten?

De opvatting van Sartre kan als volgt worden weergegeven:

1. De walging is een onmiddellijke ervaring van het zijn in zijn contingentie.

⁶⁸ IR, 239vv.

⁶⁹ S III, 14. Vgl. F. Jeanson, Sartre..., p. 123.

⁷⁰ EN, 559.

2. In zover het bewustzijn zich aan deze ervaring overgeeft, laat het zich domineren door het zijn. Het zijn verschijnt dan als contingent en slijmerig.

3. In de huiver die het slijmerige oproept ligt de verwijzing naar de taak van het bewustzijn zich tegenover het zijn te stellen in de zingeving.

Deze samenvatting stelt ons ook in staat althans een voorlopig antwoord te geven op de kritieken die wij in deze paragraaf bespraken. Zij beschouwen de beschrijving van de walgelijkheid van het bestaan als louter constateren. Wij menen dat het een uitnodiging is. Bij Sartre geldt: *Nommer, c'est changer*.⁷¹

Wij noemden dit antwoord voorlopig. Want er blijft nog één fundamentele moeilijkheid over: Gaat de fenomenologie haar grenzen niet te buiten, wanneer zij zich waagt aan uitspraken als „het zijn is contingent”?⁷² Deze vraag zet de mogelijkheid zelf van een fenomenologische ontologie op het spel. Het meest redelijke antwoord op deze vraag is de redenering van het „zijn” naar het „kunnen-zijn”: Er is een fenomenologische ontologie en dus is zij mogelijk. Maar dit procédé kunnen wij slechts toepassen als wij de eigenlijke fenomenologische ontologie van Sartre bespreken. In *La Nausée* zien wij enkel een eerste aanzet daartoe.

Deze eerste aanzet van de fenomenologische ontologie stelt ons echter wel reeds in staat enige preciseringen aan te brengen op hetgeen wij op het eind van de vorige paragraaf stelden over Sartre's fenomenologie.

Op de eerste plaats leert *La Nausée* ons – zij het impliciet – dat er een grote leemte is in hetgeen wij in de vorige paragraaf stelden. Wij spraken daar (n. 6) over de reductie. Deze reductie zijn wij ook in *La Nausée* tegengekomen, en wel in de vorm van de afbraak van de *Konstitution*.⁷³ Het is deze *Konstitution* die in onze eerste paragraaf ontbrak. En in hetgeen wij zeiden over de walging-als-vlucht blijkt reeds enigermate het belang van de zingeving en de *Konstitution*.

Op de tweede plaats leert *La Nausée* ons hoe Sartre zich uitdrukkelijk gaat wenden naar de problemen van een fenomenologische ontologie. Het *conscience* (d')*exister* is in *La Nausée* tot *conscience d'exister* geworden. Wat de angst is voor het bewustzijn als vrijheid, is de walging voor het bewustzijn in zover het bestaat, als *facticeit*.

Maar ondanks deze preciseringen blijven er nog een menigte vragen

⁷¹ S II, 72. Vgl. 16, 129.

⁷² J. Croteau, *Notes sur l'ontologie phénoménologique de Sartre*, *Revue de l'Université d'Ottawa*, XXIV (1954), 53*-61*. De bezwaren, die deze auteur tegen Sartre naar voren brengt, zijn te maken tegen elke fenomenologisch ontologie.

⁷³ Wij gebruiken de dutse term om aan te geven dat men hier aan Husserl's *Konstitution* te denken heeft.

over. Wij vermeldden reeds de principiële moeilijkheid die tegen een fenomenologische ontologie gemaakt wordt. Gesteld dat zij geen gelding heeft, moeten wij dan niet zeggen, dat zij Sartre's diepste inspiratie compromitteert? Het mag lijken dat de stelling: het zijn is contingent, onherleidbaar, een definitieve breuk is met alle idealisme. Het zijn is dan immers ook niet tot de kennis herleidbaar.

Maar als van de andere kant het bewustzijn de zin van het zijn doorgrondt – zijn contingentie – en alles er van zegt wat er van het zijn te zeggen is, worden dan toch weer niet zijn en verschijnen gelijk gesteld? Is dat niet een andere manier om *esse est percipi* te zeggen?

Wij zullen nu gaan zien hoe juist deze vragen een centrale positie innemen in de Inleiding op *L'Être et le Néant*.

§ 3. Van het zijnsfenomeen naar het zijn der fenomenen.

In de eerste paragraaf hebben wij uiteengezet dat Sartre in de fenomenologie een middel ziet om aan het idealisme te ontkomen. Wij hebben toen ook uiteengezet hoe Sartre zich beijvert Husserl's fenomenologie van de idealistische elementen te zuiveren.

In dit perspectief heeft een werk als *La Nausée* een bijzondere betekenis. Geen beter middel om het idealisme te overwinnen dan een beschrijving van het bestaan dat zich in zijn onherleidbaarheid onthult. Dat is een bewijs te meer dat niet alles door de kennis geassimileerd kan worden, zoals het idealisme meent. Wij hebben echter ook gezien dat achter deze poging van *La Nausée* een groot vraagteken geplaatst dient te worden. Als het bestaan zelf te beschrijven is, wordt het daarmee dan niet tot fenomeen en over welk middel beschikt men dan nog om een gelijkstelling van bestaan en verschijnen te vermijden. Wordt het *esse* dan toch niet tot een *percipi*?

Sartre lost deze moeilijkheid op door een onderscheid te maken tussen het zijnsfenomeen en het zijn der fenomenen. Het zijn kan inderdaad in belevingen als de walging of de verveling verschijnen. Maar dat wat dan verschijnt is niet het zijn der dingen, der fenomenen. Dit laatste is voorwaarde voor het verschijnen van het zijnsfenomeen. Het zijn der zijnden dóet verschijnen maar verschijnt zelf niet, of hoogstens als achtergrond voor het zijnsfenomeen. Aldus is er een zijn dat niet tot kennis herleid kan worden en dat de kennis mogelijk maakt. Hiermede is het idealisme vermeden.

Het ontwijken van de ene moeilijkheid roept echter een andere op, namelijk die van het realisme. Sartre tracht aan dit gevaar te ontkomen door de verhouding van het bewustzijn tot het zijn der fenomenen als een

zijnsverhouding voor te stellen. Het bewustzijn is onverbreekbaar met de dingen verbonden. In een andere formulering luidt dit: het zijn van het bewustzijn is een in-de-wereld-zijn.

Dit roept echter wéér een nieuw probleem op. Als het bewustzijn in zijn zijn aan de zijnden gebonden is, is het dan niet gedoemd om in het ontische te blijven steken? Loopt nu de mogelijkheid van het zijnsfenomeen weer geen gevaar?

Deze problemen worden door Sartre in zijn *Introduction* op *L'Être et le Néant* besproken. Wij zullen deze inleiding nu uiteen zetten. Wij maken eerst enige inleidende opmerkingen (1). Daarna geven wij een globaal overzicht (2). Dan treden wij meer in details (3). Tenslotte geven wij enige preciseringen door de ontologie te vergelijken met de metafysica (4).

1. Het bespreken van de *Introduction* op *L'Être et le Néant* is een hachelijke onderneming. Dat zij moeilijk is, wordt algemeen erkend en naar het schijnt ook door Sartre zelf.¹ Dit komt voor een deel door het enigszins overladen karakter van de inleiding. Sartre heeft aan *L'Être et le Néant* de ondertitel gegeven: „*Essai d'ontologie phénoménologique*”. Deze ondertitel moet in de inleiding gelegitimeerd worden. Sartre wil daarom laten zien dat fenomenologie om ontologie vraagt. Maar van de andere kant vraagt ontologie om fenomenologie. Sartre maakt het woord van Heidegger tot het zijne dat ontologie niet kan zijn of zij moet fenomenologisch zijn. Een fenomenologische ontologie vraagt om een zeer bepaalde probleemstelling. Hoe verhoudt zich het bewustzijn tot het zijn. Dit is niet een van de vele ontologische problemen. Dit is het ontologische probleem. Met dit ontologische probleem is – zoals overigens pas na de inleiding zal blijken – de vraag naar „l'être et le néant” gesteld. Zo leidt in deze inleiding de verklaring van de ondertitel tot die van de titel.

Is er van de ene kant een band tussen fenomenologie – ontologie – de verhouding van het bewustzijn tot het zijn, van de andere kant is deze verhouding de a priori conditie die de ontologische fenomenologie mogelijk maakt. De probleemstelling van de verhouding tussen bewustzijn en zijn bevat daarom tevens weer de vraag naar de fenomenologische ontologie. Dit heeft tot gevolg dat hetgeen in het begin van de inleiding werd geponeerd op het einde ervan weer tot probleem gemaakt wordt. Op zich is het procedé zinvol, maar het vergemakkelijkt het verstaan van de inleiding niet. Voor Jean Wahl is het door Sartre gevolgde procedé aanleiding geweest tot een vernietigende kritiek op deze inleiding.² Hij verwijt

¹ G. Marcel, l.c. p. 233

² Jean Wahl, *Sur l'Introduction à l'Être et le Néant*, Deucalion III, (1950), p. 143-167

aan Sartre voortdurend in tegenspraak met zichzelf te komen. Wat op het ene ogenblik gesteld wordt, wordt even later weer genegeerd, om een paar bladzijden verder weer opnieuw geponeerd te worden.

Door dit verwijt geeft Wahl er blijk van Sartre's betoogtrant niet te hebben doorzien. Sartre bedient zich enerzijds van de regressieve analyse in de trant van Lagneau, het terugvragen naar de laatste vooronderstellingen, maar de kracht die de analyse voortdrijft is de hegeliaanse dialectiek. Sartre verantwoordt in *L'Être et le Néant* nergens uitdrukkelijk het gebruik van dit dialectische procédé. Het enige wat er uit dit werk is op te maken is dat de dialectiek voor hem als de enige mogelijkheid geldt om aan een tot fenomenisme leidend cogito te ontkomen.³ Houdt men dit voor ogen dan verdwijnt veel aanstoot-gevends uit *L'Être et le Néant*. De overweging dat „das Wahre das Ganze” is,⁴ brengt ons er toe eerst een globaal overzicht van de inleiding op *L'Être et le Néant* te geven.

Alvorens daartoe over te gaan, willen wij eerst een overzicht geven van de verschillende betekenissen, die het woord Être bij Sartre heeft.

1. Être als koppelwerkwoord.
2. Être als werkwoord. Exister. Het duidt op het feit van het bestaan, op de facticité.
3. Être als nomen of participium '„un être”, ongeacht of het supposeert voor een pour-soi dan wel voor een en-soi.
4. un être, gebruikt om een pour-soi aan te duiden.
5. un être, gebruikt om een en-soi aan te duiden.
6. un être, gezegd van een waarde.
7. l'être als de ongedifferentieerde achtergrond, waaruit „dit” en „dat” te voorschijn treden. Wij spreken hierover p. 82vv.
8. l'être: al hetgeen is. Zakelijk: de wereld. Ook genoemd *το παν*, vgl. p. 62vv, p. 82v.
9. l'être, opgevat als *totalité détotaalisée*, zie p. 82v.
10. l'être, opgevat als het *ὄλον*, zie p. 64vv.
11. être, gezegd voor het zijn van een waarde.
12. être, gezegd voor de wijze van zijn van het en-soi. Zijn in identiteit met zichzelf, p. 53vv.
13. être als ideaal van het pour-soi, de synthese van de zijnswijze van het en-soi en van het pour-soi, p. 75v, p. 88vv.
14. être als datgene waardoor het zijnde zijnde is.
15. être als „structure ontologique”.

³ „l'instrument dialectique pour nous évader de l'instantanéité du cogito”, EN, 116.

⁴ G W F Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ed Hofmeister, Leipzig, 1937⁴, p. 21. Wij citeren voortaan *Hegel*, *Phänomenologie*

16. Être als het eigen zijn van een zijnde, p. 50.
17. être als zijnfenomeen, p. 26vv, p. 50, p. 53, p. 82.
18. être als transfenomenaal zijn, p. 50v.
19. être als zijnsbegrip, p. 55vv.
20. être als het zijn dat een rol speelt in de metafysische hypothese, p. 63vv.

2. Sartre heeft aan zijn inleiding op *L'Être et le Néant* de titel gegeven: „A la recherche de l'Être”. Deze titel is niet zonder equivocatie. Zij kan betekenen een zoeken naar het zijn om alle idealisme te overwinnen. Dit is inderdaad een van de themata van de inleiding en met name dat van de twee eerste paragrafen. De recherche de l'être kan echter ook een „conduite concrète en face de l'être” zijn. Zo is zij object van de ontologie. Deze heeft volgens Sartre tot taak de gedragingen van de mens „en face de l'être” te beschrijven. Zo kan de titel gelden als een concrete aanduiding voor het geheel van de ontologie. Op de derde plaats dienen wij hier te bedenken dat aan dit zich-gedragen-tegenover het zijn de zin gehecht kan worden van een zoeken te komen tot de vereniging van zijn en bewustzijn, tot de synthese van het en-soi en het pour-soi. Ook dit is niet geheel vreemd aan Sartre's preoccupatie.⁵ Dit alles geeft in ieder geval voldoende te verstaan dat wij op een of andere wijze in de inleiding het zijn zullen ontmoeten. Inderdaad eindigt zij met een paragraaf over het „être en soi”.

Wat is het uitgangspunt voor dit onderzoek? „De idee van fenomeen”.⁶ Niet: De definitie van fenomeen. Maar: de idee van fenomeen. Hij stelt daarmee niet de fenomenologie, maar het fenomeen zelf als iets dat ons voor „unendliche Aufgaben” stelt. Dit is niets anders dan te zeggen dat het verschijnende zich onder oneindig veel Abschattungen toont. Dit veronderstelt – of als men wil: dit wordt mogelijk gemaakt door – dat het verschijnende *is*. Het zijn is als voorwaarde voor het verschijnen te beschouwen. „Il déborde et fonde la connaissance qu'on en prend”⁷ d.w.z. het zijn zelf is transfenomenaal. Men kan het wel tot fenomeen maken. Maar zelfs dan veronderstelt het nog een achtergrond waartegen het verschijnt en die achtergrond is niet tot fenomeen te maken.⁸

De richting die Sartre uitgaat tekent zich hier reeds af: Er wordt zijn gezocht aan de kant van de objects-pool der beleving. Verduidelijken we dit door een voorbeeld. Ik neem een kast waar. Vanuit dit uitgangspunt

⁵ vgl. hieronder hoofdstuk 2, § 3.

⁶ EN, 11.

⁷ EN, 16.

⁸ EN, 15.

kan men verder gaan en stellen: Hier toont zich met apodictische zekerheid dat het voorstellen *is*. Dit is het Cogito, ergo sum van Descartes. Hier wordt „zijn” gevonden, maar aan de kant van de subjects-pool van de beleving. Maar dit voert volgens Sartre onherroepelijk tot het aannemen van een substance pensante,⁹ die slechts de plaatjes die zij in haar hoofd heeft kan bekijken: tot idealisme.¹⁰ Er is geen mogelijkheid om het „zijn” van die kast te raken.

Om dit idealisme te vermijden zoekt Sartre het zijn aan de kant van de objectspool van de beleving. Hij stelt de transfenomenaliteit van het zijn d.w.z. het bestaan is iets dat de kennis die men er van heeft te boven gaat en deze kennis fundeert.

Hiermee komt de vraag op naar de verhouding tussen het bewustzijn en het zijn. De zojuist genoemde transfenomenaliteit van het zijn zou kunnen doen vermoeden dat Sartre een realistische duiding zoekt te geven aan Husserl's fenomenologie. Niets is echter minder waar. Volgens Sartre leert het realisme het volgende.¹¹ Als ik die kast zie, dan ben ik en dan is die kast. Maar wij kunnen zeer goed buiten elkaar. Die kast was er al voordat ik er was en zal er ook nog zijn na mijn dood. Zij heeft mij niet nodig. Maar het omgekeerde is ook waar: ik heb die kast niet nodig om te zijn. De kast en ik zijn twee absoluta en deze twee absoluta worden verbonden door de kennis. Trekken wij nu deze verhouding door, dan zal het ongerijmde ervan aan het licht treden. Ik zie niet alleen die kast, ik zie de wereld. Die wereld heeft mij niet nodig. Maar hier is het omgekeerde niet meer waar: ik kan niet zijn zonder de wereld. Op zijn minst is er een betrekking die fundamenteeler is dan de kennis: een zijnsverhouding tussen mij en de wereld.

Nu komt de vraag: Hoe is een dergelijke zijnsverhouding mogelijk tussen die twee absoluta: ik en de wereld? Een absolutum dat voor zijn zijn iets anders nodig heeft, *is* niet iets absoluuts. Het is veeleer iets dat relatief is. Wat moet nu in de verhouding ik – de wereld, het absolute en wat het relatieve genoemd worden? Wat is hier „wesentlich” en wat „unwesentlich”? Stellen dat de wereld het „Unwesentliche” is, zou in tegenspraak zijn met hetgeen wij zojuist hebben gezien: De wereld heeft mij niet nodig, maar ik heb wel de wereld nodig. Blijft dus over dat ik „das Unwesentliche” ben.

Hoe is dit nu mogelijk? Door alle idee van een Ik prijs te geven. Het „Ik zie die kast” moet vervangen worden door: „Er is zien van die kast”,

⁹ EN, 23, 127. Voor Sartre's kritiek op het transcendente Ik, zie hierboven, § 1.

¹⁰ EN, 306.

¹¹ EN, 677vv.

of „er is zien in de wereld”. Anders gezegd: Er is beleving van de wereld,¹² Om deze beleving mogelijk te maken moet het zijn zelf de fenomenale conditie te boven gaan, en moet het „transfenomenaal” zijn.

Dit is echter nog niet voldoende. Tot nu toe werd gezegd dat de wereld het bewustzijn niet nodig had, en daarom werd de beleving het „unwesentlike” genoemd. Maar om unwesentlich te zijn moet het bewustzijn ook un-wesen-tlich zijn, d.w.z. het moet bestaan in niet-identiteit met zichzelf, het moet niet zijn wat het is.¹³

Dit betekent niets anders dan dat het bewustzijn bestaat als bewustzijn (van) zichzelf. Zien is niet zien, het is bewustzijn (van) zien.¹⁴ Deze verhouding tussen het thetische en het niet-thetische bewustzijn is geen ken-verhouding, maar een zijnsverhouding, en het is deze zijnsverhouding die elke transcendentie naar een object – het thetische bewustzijn – mogelijk maakt.¹⁵ Ook hier vinden wij dus een dimension qui déborde et fonde la connaissance, een dimension transphénoménale.¹⁶

Aldus worden zijn en identiteit geheel en uitsluitend in de „objectspool” gesitueerd. Deze heeft het zijn, waarvan het bewustzijn afhankelijk is. Daarmee is alle idealisme uitgesloten, maar ook alle realisme. Het bewustzijn is niet iets, waarop het object zou moeten inwerken. Wat is, is de synthese van zijn en bewustzijn van dat zijn.

Is eenmaal dit synthetische karakter van de verhouding tussen zijn en bewustzijn ontdekt, dan kunnen wij ons gaan realiseren wat er nog aan realisme in onze voorstelling is over gebleven. Alleen voor een bewustzijn „is er” zijn¹⁷ en „is er” wereld.¹⁸ Zonder bewustzijn zou er alleen „brutes Seiendes” zijn.

Voor Sartre is het de taak van de ontologie de verschillende verhoudingen die het bewustzijn tegenover het zijn kan aannemen te beschrijven. Aan de metafysica komt het toe zich aan hypothesen te wagen omtrent de synthese in haar geheel genomen.

Beschouwen wij dit alles nu meer in details.

3. Sartre begint zijn inleiding op l'Etre et le Néant met de stelling dat het moderne denken een aanzienlijke stap vooruit heeft gedaan door het

¹² Zie de vorige paragraaf.

¹³ EN, 115. Hiermede wordt de moeilijkheid alleen maar verplaatst. Het is „wezenlijk” voor het bewustzijn geen wezen te hebben.

¹⁴ EN, 117.

¹⁵ EN, 167, 221.

¹⁶ EN, 17.

¹⁷ EN, 694, 713. Vgl. M. Heidegger, SZ, 72, 212.

¹⁸ EN, 229.

bestaande te herleiden tot de reeks verschijningsvormen die het manifesteren. De reden waarom dit een stap vooruit wordt genoemd geeft hij aan door het doel te vermelden dat daarbij werd beoogd: men wilde de filosofie bevrijden van een aantal dualismen dat verwarring bracht en komen tot het monisme van het fenomeen. Sartre vraagt zich af of men in deze opzet geslaagd is.¹⁹ Het antwoord op deze vraag luidt ontkennend. De onderneming is niet geslaagd omdat zij niet slagen kán. Hij wil laten zien dat de praemissen die tot dit monisme van het fenomeen leiden, consequent doorgedacht, voeren tot een zijn dat zich aan de fenomenale conditie onttrekt. Daarom is het bestaande niet te herleiden tot de reeks verschijningsvormen die het onthullen.²⁰ Zo blijft er een dualisme over.

De redenering die dit moet aantonen verloopt dialectisch. De these is. Wanneer men het bestaande herleidt tot de reeks van zijn verschijningsvormen dan is er inderdaad geen reden om nog langer onderscheid te maken tussen in- en uitwendig, tussen zijn en verschijnen, tussen potentie en act, tussen verschijningsvorm en wezen.²¹ De anti-these luidt. Het is echter niet mogelijk álle dualismen op te heffen, want de distinctie tussen het eindige van de verschijning waarin het bestaande zich nu onthult en het oneindig aantal mogelijke verschijningen waarin het zich kan onthullen blijft over. Daarmee komen alle dualismen die men meende opgeheven te hebben weer terug. In het bijzonder betekent dit dat de tegenstelling tussen zijn en verschijnen niet opgeheven wordt, zodat de vraag naar de verhouding tussen deze twee legitiem is.²² Bij het beantwoorden van deze vraag moet er volgens Sartre onderscheid gemaakt worden tussen het zijnsfenomeen en het zijn der fenomenen. Er zijn ervaringen waarin het zijn zich onmiddellijk toont, b.v. de walging en de verveling. Dit is het zijnsfenomeen dat bereikt wordt door de zijnden te transcenderen.²³ Wij hebben dit proces in de vorige paragraaf kunnen volgen. Maar nu vraagt Sartre zich af: „Dépasser l'existant vers le phénomène d'être, est-ce bien le dépasser vers son être, comme on dépasse le rouge particulier vers son essence?”²⁴

Deze vraag wordt ontkennend beantwoord. „Het zijn is niet een van de vele kwaliteiten die een object heeft, noch een zin, waarnaar het object

¹⁹ EN, 11

²⁰ Sartre stelt dat de transcendentie van het zijn niet voldoende is aangetoond door het feit dat het subject de verschijningsvorm transcendeert naar de totale serie waarvan zij deel uitmaakt. EN, 28. Deze kritiek komt meerdere malen terug in de inleiding, vgl. EN, 24, 26.

²¹ EN, 11-12.

²² EN, 13-14.

²³ EN, 14.

²⁴ EN, 15.

verwijst. Het object *bezit* het zijn niet, en zijn bestaan is niet een participatie aan het zijn, noch enig ander soort betrekking. Het is, dat is de enige manier om zijn wijze van zijn te omschrijven. Want het object onttrekt het zijn niet aan ons oog, maar het onthult het evenmin. Het object verbergt het zijn niet, want het zou zinloos zijn te trachten sommige kwaliteiten te verwijderen om daarachter het zijn te vinden. Het zijn is het zijn van alle kwaliteiten. Maar even zinloos is het om zich tot het object te wenden om zijn zijn te leren kennen. Het zijn is alleen maar de voorwaarde voor elke onthulling. Het is: zijn-om-te onthullen, en niet onthuld zijn. „Il est être pour dévoiler et non être dévoilé”.²⁵ Als ik het zijn van een zijnde tracht te fixeren – b.v. het zijn van deze tafel – dan wordt inderdaad dit zijn tot iets dat onthuld wordt, tot een verschijnsel. Maar dit fenomeen heeft zelf weer een achtergrond nodig waartegen het zich kan aftekenen. Elk fenomeen – ook het zijnsfenomeen – veronderstelt dus tenslotte iets dat alleen maar is être-pour-dévoiler, en dat daardoor zelf aan de fenomenale conditie ontsnapt, maar tegelijkertijd het fenomeenzijn van het andere mogelijk maakt. Sartre drukt dit uit in één woord: het zijn is transfenomenaal.²⁶

Deze transfenomenaliteit van het zijn is het nieuwe dat l'Être et le Néant invoert tegenover de theorie van La Nausée. En men moet toegeven dat, wanneer er inderdaad een dergelijk transfenomenaal zijn is, het idealisme voor goed overwonnen is. Er is dan immers een zijn dat niet tot de kennis herleid kan worden en dat zelfs een prioriteit heeft boven de kennis, omdat het de kennis mogelijk maakt. Dit zijn is het zijn der zijnden en dit wordt vereist opdat er hoe dan ook zo iets als „zijn” kan verschijnen.²⁷

Er is nog een andere reden aan te halen, waarom het zijn niet tot verschijnen herleid kan worden. Als dat wel mogelijk zou zijn, zou het „esse” een „percipi” zijn. Maar het esse est percipi geldt noch voor de zijnden, noch voor het bewustzijn.²⁸ Niet voor het bestaan van de zijnden, want dan zou dit bestaan tot iets passiefs gemaakt worden. Maar dat is een onmogelijkheid. Om passief te zijn, d.w.z. om iets te ondergaan, moet er eerst iets zijn. Passiviteit veronderstelt dat er iets is. Daarom moet het zijn aan gene zijde van de passiviteit liggen. Het kan dus ook niet bestaan in een percipi.²⁹

Esse est percipi geldt ook niet voor het bewustzijn.³⁰ Dit betekent dat

²⁵ EN, 15.

²⁶ EN, 16.

²⁷ vgl. EN, 15.

²⁸ EN, 16.

²⁹ EN, 25.

³⁰ EN, 16vv.

het zijn van het percipere niet in een percipi bestaat. Want in dat geval zou het percipi op zijn beurt slechts kunnen zijn „*dummodo percipiatur*” en zo tot in het oneindige. Daarom kan het zijn van het percipere niet in een percipi bestaan. Stelt Sartre hiermee een „*percipere non percipitur*”? En zou het percipere dan niet bewust zijn van zichzelf? Dit stelt Sartre niet. Maar deze foutieve voorstelling kan ons helpen te verstaan wat dan wél zijn bedoeling is. Sartre keert zich hier tegen de leer van Spinoza over het *idea ideae ideae* en tegen Alain die de kennis aldus omschrijft: „*Savoir, c'est savoir qu'on sait*”. Kennen bestaat in het kennen van het kennen.³¹ Hiertegenover stelt Sartre: Kennen is zich bewustzijn dat men kent. Dit bewustzijn (van) kennen is niet een kennen van het kennen. Voor kennis wordt niet vereist dat men die kennis kent, maar alleen dat men zich bewust is te kennen. Dit is de noodzakelijke en de voldoende voorwaarde voor kennen. Het is een noodzakelijke voorwaarde, want een kennen dat zich niet (van) zichzelf bewust zou zijn is een absurditeit. Het is voldoende voorwaarde: „*Il suffit que j'aie conscience d'avoir conscience de cette table, pour que j'en aie en effet conscience. Cela ne suffit certes pas pour me permettre d'affirmer que cette table existe en soi, mais bien qu'elle existe pour moi*”.³²

Hiermede is de voorwaarde aan den dag getreden die alle kennis – en alle andere bewustzijnsactiviteiten – mogelijk maakt. Ook hier vinden wij een transfenomenaliteit. Deze transfenomenaliteit is de zijnswijze zelf van de beleving: Een beleving *is* in de *modus* van zich van zichzelf bewust te zijn.³³

Als dit nu de noodzakelijke en voldoende voorwaarde is voor het zijn van de beleving, dan wordt niet alleen elke aanname van een bewustzijnsvermogen dat aan het beleven ten grondslag ligt overbodig, maar ook die van een subject van de beleving. Wij vinden hier de stelling terug van de overtolligheid van het Ik, waarmee wij reeds in de eerste paragraaf kennis maakten. Er ligt dus – als wij nog een spreekwijze mogen gebruiken, waarvan de oneigenlijkheid zojuist is aangetoond – geen enkel zijn aan de kant van de subjectszijde aan de beleving ten grondslag. Alle zijn wat er in een beleving gevonden wordt, wordt gevonden in de objectspool. Sartre drukt dit uit, met een toespeling op een omschrijving die Heidegger van het Dasein – niet van het bewustzijn – geeft: Het bewustzijn kan *ongeveer* (wij cursiveren) als volgt omschreven worden: „*La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que*

³¹ EN, 18.

³² EN, 18.

³³ EN, 20.

cet être implique un être autre que lui".³⁴ Om te zijn vraagt een beleving iets anders. Sartre noemt dit het ontologische argument. Maar dit ontologische argument is niets anders dan de stelling. „Bewustzijn is steeds bewustzijn van iets" in die existentiële interpretatie die daaraan te geven is.

Wij cursiveerden zo juist het woord „ongeveer". De reden daarvan is dat het van belang is zich te realiseren dat Sartre zelf zich enigermate distancieert van de definitie die hijzelf geeft. In welk opzicht moet deze definitie dan aangevuld of verbeterd worden? Juist met betrekking tot datgene wat haar duister maakt: het overvloedige gebruik van het woord „être". Want als het waar is, dat het bewustzijn in zijn zijn om een ander zijn vraagt, dan wordt het dubieus of men de term „un être" nog wel mag gebruiken om het bewustzijn aan te duiden. Dit betekent niet een twijfel aan wat Sartre de facticiteit van het bewustzijn noemt d.w.z. het feit dat er hier bij voorbeeld een lezend, ginds een bridgend bewustzijn bestaat.³⁵ Maar de twijfel heeft betrekking op de toepasselijkheid van het woord „un être" als men de zijnswijze van een bewustzijn in aanmerking neemt. Een zijn dat in zijn zijn om een ander zijn vraagt is relatief tot dat andere zijn, en het beantwoordt in genen dele aan de karakteristieken die Sartre van het être geeft. Hij zegt: „l'Être est. L'Être est en soi. L'être est ce qu'il est".³⁶ Geen van deze drie geldt voor het bewustzijn. Beschouwen wij dit nader.

Met de woorden „l'être est" wil Sartre op de eerste plaats de zelfstandigheid van het zijnde tot uitdrukking brengen. Deze zelfstandigheid betekent de volkomen onherleidbaarheid van het zijnde. Het zijn kan noch worden afgeleid uit het mogelijke, noch herleid tot het noodzakelijke. Noodzakelijkheid heeft betrekking op ideële proposities, maar niet op werkelijk bestaande dingen. Het kan niet worden afgeleid uit het mogelijke, omdat het mogelijke iets is van het bewustzijn.³⁷ Dit bestaat juist in de wijze van het scheppen van zijn eigen mogelijkheden. En eerst dan worden deze mogelijkheden geprojecteerd in de dingen.³⁸ In een concreet voorbeeld: alleen door aan boord te gaan wordt het mogelijk te stranden, en wordt de plaats die door de betonning wordt aangegeven een mogelijkheid voor een scheepsramp en niet de mogelijkheid te baden. De categorie van het mogelijke hoort bij het bewustzijn. Niet bij het zijn. Het zijn zelf is mogelijk noch onmogelijk. Het is.³⁹

³⁴ EN, 29.

³⁵ EN, 121v.

³⁶ EN, 34.

³⁷ EN, 34.

³⁸ EN, 139 vergeleken met 224.

³⁹ EN, 34.

Het zijn is zichzelf en in zichzelf. Dit betekent dat het zijn boven de activiteit en de passiviteit verheven is.⁴⁰ Dat het zijn niet passief kan zijn, is een stelling die wij reeds hebben ontmoet. Dit is ook de reden waarom het niet actief kan zijn. Passiviteit en activiteit zijn correlatief, want – om een concrete formulering van Sartre over te nemen – „omdat de hand gegrepen kan worden, kan zij ook grijpen” en omgekeerd.⁴¹ Het zijn ligt eveneens aan gene zijde van affirmatie en negatie: het kan alleen door iets anders geaffirmeerd worden, maar niet door zichzelf. Elke affirmatie is steeds affirmatie van iets anders. Zij veronderstelt een minimaal onderscheid tussen de affirmatie en het geaffirmeerde. Dit minimale onderscheid veronderstelt een niet-zijn, en aangezien het niet-zijn posterieur is aan het zijn, is de affirmatie voor het zijn zelf in zijn absolute prioriteit boven alle niet-zijn uitgesloten. Sartre drukt dit uit door te zeggen dat het zijn te vol is van zichzelf om zichzelf te kunnen affirmeren. Daarom is ook elke teruggebogenheid op zichzelf en elk aan zichzelf verschijnen voor het zijn uitgesloten. Het zijn is daarom duister, en massief. De wijsgerig-technische formulering van dit alles is: de absolute identiteit van het zijn met zichzelf: Het zijn is wat het is.⁴² Het zijn is dan ook volkomen autark en heeft niets anders nodig. Het is volkomen geïsoleerd en onderhoudt geen betrekking van welke aard dan ook. „Overgang, worden, al hetgeen het mogelijk zou maken te zeggen dat het zijn nog niet is wat het zijn zal, en dat het al is wat het niet is, dat alles is in beginsel aan het zijn ontzegd. Want het zijn is het zijn van het worden, en staat aldus boven het worden. Het zijn is, wat het is. Dat betekent dat het uit zichzelf zelfs niet niet kan zijn wat het niet is. Het zijn bevat geen enkele negatie. Het is volle positiviteit. Het kent dus ook geen anders-zijn. Het stelt zich nooit als „het andere” tegenover een ander zijn. Het kan geen enkele betrekking met het andere onderhouden. Het is zonder enige bepaling zichzelf en put zich uit in dit te zijn. Zodoende ontsnapt het aan de tijdelijkheid. ... Het is, en wanneer het verdwijnt kan men zelfs niet zeggen dat het niet meer is. Of liever: Alleen een bewustzijn kan het stellen als niet meer zijnde, juist omdat een bewustzijn tijdelijk is. Maar het être en soi bestaat niet als een leemte daar waar het eerst was. De volle positiviteit van het zijn heeft zich gesloten boven zijn ondergang. Het was, en nu zijn er andere zijnden. Dat is alles”.⁴³

Wat dit laatste deel van de tekst betekent leert ons een andere: „Een

⁴⁰ EN, 32.

⁴¹ EN, 26.

⁴² EN, 32.

⁴³ EN, 33v.

aardverschuiving, een orkaan vernietigen niet, althans zij vernietigen niet rechtstreeks. Zij wijzigen alleen maar de verdeling van de zijnsmassa. Er is niet minder na de orkaan dan ervoor. Er is alleen iets anders. En zelfs deze uitdrukking is niet geheel en al zuiver, want om te kunnen zeggen dat er „iets anders” is, is er een getuige nodig die het verleden op een of andere manier kan vasthouden en die het kan vergelijken met het tegenwoordige en het „niet meer” kan uitspreken. Ontbreekt deze getuige, dan is er „zijn” evenzeer vóór als na de storm. Dat is alles. Ook al zou de cycloon de dood van sommige levende wezens met zich brengen, dan is dat nog geen vernietiging tenzij het als zodanig beleefd wordt”.⁴⁴

Duisterheid, massiviteit, positiviteit, isolatie, onveranderlijkheid, boven-tijdelijkheid, dit zijn even zovele wijzen om de totale identiteit van het zijn met zichzelf tot uitdrukking te brengen, explicaties van die éne intuïtie die wij slechts in meerdere proposities kunnen formuleren: Het zijn is. Het zijn is wat het is. Het zijn is in zich.

Als dit dan de karakteristieken van het zijn zijn, dan is het in ieder geval duidelijk dat de term „zijn” in verband met het bewustzijn met een uiterste omzichtigheid gebruikt dient te worden. Uit hetgeen wij tot nu toe gezien hebben is in ieder geval al dit zeker geworden dat het bewustzijn juist niet „en-soi” is, maar steeds bewustzijn van iets anders is, en dat het in zijn zijn om iets anders vraagt.

Moeten wij nu alleen het „en-soi” karakter aan het bewustzijn ontnemen, of moeten wij zo ver gaan dat wij aan het bewustzijn alle „zijnskarakter” ontnemen? Dit is de aporie waartoe Sartre ons op het eind van zijn inleiding wil voeren. Neemt men het bewustzijn als een zijn, dan wordt elke relatie tot de wereld onmogelijk. Noch het idealistische *esse est percipi* is waar, noch de realistische opvatting van een inwerking van het zijn op het bewustzijn. Men moet dan het intentionaliteits-karakter van het bewustzijn prijsgeven. Handhaaft men echter een betrekking tussen het bewustzijn en het zijn, dan kan dit slechts een zijnsrelatie zijn. Maar dan moet men er van afzien het bewustzijn nog langer als een „zijn” te beschouwen. *Wij moeten kiezen tussen: „zijn” of „communicatie”.*

Sartre zelf formuleert het als volgt: „de voorafgaande overwegingen hebben het mogelijk gemaakt twee absoluut gescheiden zijnsregionen te onderscheiden: het zijn van het „cogito préréflexif” en het zijn van het fenomeen. Maar al heeft het zijnsbegrip dan deze bijzonderheid verscheurd te zijn in twee regionen zonder gemeenschap, er moet nog uitgelegd worden hoe die twee regionen onder een en hetzelfde hoofd kunnen

⁴⁴ EN, 42v. „Worden” en „vergaan” worden elders onder de metafysische problemen gerekend, niet onder de ontologische. Vgl. EN, 257, 263, 715.

worden gebracht. Dit zal een nadere beschouwing van deze twee zijns-typen noodzakelijk maken en het is duidelijk dat wij slechts dán de zin van beide kunnen vatten als wij er in slagen hun betrekkingen tot het zijnsbegrip in het algemeen en de relaties die hen verenigen kunnen verklaren. Wij hebben bij het onderzoek van het niet-thetische bewustzijn (van) zichzelf kunnen vaststellen, dat het zijn van het fenomeen in geen geval op het bewustzijn kan inwerken. Daarmee hebben wij de realistische opvatting over de verhouding van het fenomeen tot het bewustzijn verworpen. Maar ook hebben wij, door het onderzoek van de spontaneïteit van het niet-reflexieve cogito, aangetoond dat het bewustzijn nooit uit de subjectiviteit zou kunnen uittreden als deze het oorspronkelijke gegeven zou zijn; dat het niet op een transcendent zijn kan inwerken; dat het evenmin zonder contradictie passieve elementen in zich kan dragen die nodig zouden zijn om van hen uit een transcendent zijnde te constitueren. Zo hebben wij de idealistische oplossing van het probleem verworpen. Zo schijnt het dat wij alle deuren gesloten hebben en dat wij veroordeeld zijn het transcendente zijnde en het bewustzijn als twee gesloten totaliteiten te beschouwen, waartussen geen communicatie mogelijk is. Wij zullen moeten aantonen dat er nog een andere oplossing is van het probleem, die aan gene zijde van het realisme en het idealisme ligt".⁴⁵

De meest voor de hand liggende interpretatie is dat het slot van de aangehaalde tekst moet tonen dat er aan het begin ervan een fout is gemaakt. Er moet blijkbaar gezocht worden naar een relatie tussen twee „régions d'être incommunicables", en die zelfs „sans communication possible" zijn. De twee zijnsregionen zijn blijkbaar niet zo radicaal gescheiden (tranchées) als in het begin werd voorgesteld.

Deze interpretatie schijnt echter te worden afgewezen door de volgende tekst, waarmee de inleiding afgesloten wordt: „Uitgaande van het fenomeen zijn wij er stap voor stap toe gebracht twee typen van zijnden te onderscheiden: het en-soi en het pour-soi. Hierover hebben wij nog slechts oppervlakkige en onvolledige inlichtingen. Een menigte vragen blijft nog onbeantwoord: Wat is de diepe zin van deze twee typen van zijnden? Om welke redenen behoren zij beide tot het zijn in het algemeen? Wat is de zin van het zijn in zover het deze twee radicaal gescheiden zijnsregionen in zich bevat? Als het idealisme en het realisme beide falen in het verklaren van de feitelijke betrekkingen die deze rechtens geïsoleerde regionen verbinden, welke andere oplossing kan men dan aan dit probleem geven? En hoe kan het zijn van het fenomeen transfenomeneel zijn? C'est

⁴⁵ EN, 31.

pour tenter de répondre à ces questions que nous avons écrit le présent ouvrage".⁴⁶

Vergeleken met de voorgaande tekst geeft deze één belangrijke nuance: de twee zijnsregionen zijn nog altijd „radicalement tranchées”, maar zij zijn alleen maar rechtens, en niet feitelijk zonder communicatie. In de voorgaande tekst werd daarentegen gezegd dat zij „sans communication possible” zijn, hetgeen alle feitelijke communicatie uitsluit. Maar zelfs wanneer wij dit detail buiten beschouwing laten, staan wij voor de grootste moeilijkheden. Want ofwel de problemen die hij wil trachten op te lossen, zijn hier zuiver gesteld, ofwel hij stelt de vragen die hij wil beantwoorden welbewust verkeerd voor. Is het eerste het geval – het probleem is zuiver gesteld – dan begrijpen we niets meer van de „preuve ontologique”⁴⁷ en van het intentionaliteitsbeginsel. Dit maakt het immers onmogelijk om in het bewustzijn iets te zien, dat sans communication is met het zijn. Wil men deze twee stellingen handhaven, dan moet men de tweede mogelijkheid aanvaarden – het probleem is onzuiver gesteld – dan komt men tot de vraag „waarom” dit gebeurt en wat dan wél de vragen zijn die een „essai d’ontologie phénoménologique” dient te beantwoorden.

Een derde tekst, waarin dezelfde probleemstelling nogmaals wordt gevonden, doet ons opteren voor de interpretatie dat de probleemstelling onzuiver is. Deze tekst ontleent aan zijn samenhang een bijzonder gewicht: hij is het begin van de eindconclusie van heel het werk: „Reeds in onze inleiding hebben wij het bewustzijn leren kennen als een roep om zijn en hebben aangetoond dat het cogito onmiddellijk naar een être en soi verwijst als object voor het bewustzijn. Maar na de beschrijving van het en-soi en het pour-soi bleek het moeilijk te zijn een band tussen beide te leggen en vreesden wij in een onoverwinnelijk dualisme te vervallen. Dit dualisme bedreigde ons nog om een andere reden: want in zover men van het pour-soi kon zeggen dat het is, bevonden we ons tegenover twee radicaal onderscheiden zijnswijzen: die van het pour-soi, dat te zijn heeft wat het is, dat wil zeggen dat het is wat het niet is, en niet is, wat het is, en die van het en-soi dat is wat het is. Wij hebben ons toen afgevraagd of de ontdekking van deze twee zijnstypen niet uitloopt op een kloof die het zijn – als algemene categorie die aan alle zijnden toekomt – scheidt in twee zijnsregionen zonder communicatie, waar in elk afzonderlijk het zijnsbegrip in een originele en speciale betekenis genomen moet worden”.⁴⁸

Naar deze tekst te oordelen willen de twee voorgaande teksten het

⁴⁶ EN, 34.

⁴⁷ EN, 27v.

⁴⁸ EN, 711.

gevaar van dualisme signaleren dat ons bedreigt: Zowel wanneer wij de relatie tussen het bewustzijn en het être en soi niet zuiver vatten; als ook wanneer wij de zijnswijze van het bewustzijn niet zuiver zouden doorzien. Het onderscheid tussen de zijnswijze van het bewustzijn en van het être en soi zou wel eens kunnen uitlopen op het stellen van „deux régions incommunicables”. Sartre wijst dus in een en dezelfde beweging zowel op het probleem als op 't risico dat ons bedreigt bij de minste of geringste misstap.

Is het zinvol deze twee zaken die toch wel onderscheiden zijn – het probleem en de gevolgen van een verkeerde oplossing – zo door elkaar te laten lopen? Of zou hier de *mauvaise foi*, die volgens de interpretatie van Simone de Beauvoir en Jeanson zulk een grote rol speelt in *L'Être et le Néant* zich reeds doen gelden? Deze vragen kunnen slechts beantwoord worden als wij achterhaald hebben wat Sartre precies onder ontologie verstaat. Dat zullen wij nu gaan onderzoeken.

4. Wanneer wij Sartre's opvatting over ontologie zouden willen afleiden uit de problemen die hij in *L'Être et le Néant* belooft te behandelen, worden wij onmiddellijk geconfronteerd met het feit dat hij op sommige van de gestelde vragen antwoord geeft in zijn ontologie, op andere daarentegen in de „*aperçus métaphysiques*” waarmee hij *L'Être et le Néant* besluit.⁴⁹ Onze vraag roept daarom terstond een andere op: Staan ontologie en metafysiek voor Sartre gelijk? Zo niet, wat is dan het onderscheid tussen deze twee? Beginnen wij met trachten te achterhalen wat Sartre onder ontologie verstaat. „Trachten te achterhalen”. Want Sartre geeft nergens een uitvoerige uiteenzetting. Wij zijn aangewezen op terloopse opmerkingen, en op de vragen die de inhoud van zijn ontologie uitmaken.

Wanneer wij nu de vragen die wij zojuist besproken hebben van alle inkleding ontdoen, dan houden wij in eerste instantie dit probleem over: Hoe verhoudt zich het *pour-soi* tot het *en-soi*? De andere vragen krijgen eerst zin, wanneer deze eerste vraag beantwoord is. En als wij de verschillende teksten nagaan waarin Sartre over „ontologie” of „ontologisch” spreekt, dan zien wij dat deze vraag niet „een of andere” ontologische vraag is, maar *dé* ontologische vraag. Wij zullen daarbij tevens verschillende preciseringen ontmoeten. Gaan wij dit alles na, dan ontdekken wij tevens de gemeenschappelijke grens van ontologie en metafysiek.

Sartre vraagt naar de verhouding van het *pour-soi* tot het *en-soi*. Deze term van de relatie vinden wij ook omschreven als: *l'être des phénomènes*,⁵⁰ en als *l'être en soi*.⁵¹

⁴⁹ EN, 711-719.

⁵⁰ EN, 219.

⁵¹ EN, 277. Wij komen op dit onderscheid terug p. 82vv.

De tweede precisering heeft betrekking op datgene wat de relatie zegt. Er wordt nu eens gevraagd naar de betrekking van het bewustzijn tot het zijn, dan weer naar die van „la réalité humaine”⁵² of van „l’homme”.⁵³ Dit betekent niet dat er over de mens gesproken wordt in zover deze bewustzijn heeft. Dat zou een dualistische opvatting van de mens zijn, die een bewustzijn aan een lichaam koppelt. Sartre kan „bewustzijn” en „réalité humaine” door elkaar gebruiken, omdat „het bewustzijn geheel en al lichaam is, en het lichaam geheel en al bewustzijn”.⁵⁴

Vragen wij nu naar het „hoe” van het „hoe verhoudt zich het bewustzijn of de mens...” Aldus gesteld kan de vraag meerdere betekenissen hebben. Zij kan de vraag zijn naar allerlei concrete verhoudingen van de mens tot het être. En dit is Sartre niet vreemd. Zo wordt er gezegd dat de concrete verlangens onder de ontologie ressorteren, omdat zij héél de mens tot uitdrukking brengen.⁵⁵ Er zijn zelfs teksten, waarin de indruk wordt gewekt dat het hem gaat om „een zo volledig mogelijke beschrijving van het pour-soi”⁵⁶ en om het „saisir dans sa totalité la relation d’être de l’homme à l’être en soi”.⁵⁷ Dit valt allemaal onder het „hoe” in een extensieve zin. Ook het beschrijvende karakter van de ontologie is hieraan niet vreemd.⁵⁸

Het „hoe” kan ook nog een andere betekenis hebben: die van „hoe het mogelijk is” dat het bewustzijn een relatie tot het zijn zegt en wat in de veelheid van relaties de oorspronkelijke of fundamentele is. Ook dit vinden wij aangeduid: „In onze inleiding zijn wij op een probleem gestoten en dit probleem willen wij oplossen: Welke is de oorspronkelijke betrekking van de „réalité humaine” avec l’être des phénomènes ou l’être-en-soi”.⁵⁹ Deze oorspronkelijke relatie wordt ook omschreven als „une relation ontologique fondamentale”.⁶⁰ Deze zal het moeten zijn „die de mogelijkheid van alle ervaring verklaart, en laat zien hoe het mogelijk is dat er enig object voor het bewustzijn is”.⁶¹

De ontologie, zo mogen wij uit dit alles concluderen, zal dus op de eerste plaats moeten vragen naar die fundamentele relatie. Sartre zal echter

⁵² EN, 219, 275, 451, 663.

⁵³ EN, 277, 655.

⁵⁴ EN, 368.

⁵⁵ EN, 663. Vgl. hierbij 654, 655.

⁵⁶ EN, 219.

⁵⁷ EN, 277.

⁵⁸ EN, 275.

⁵⁹ EN, 219.

⁶⁰ EN, 268.

⁶¹ EN, 224.

tonen dat die fundamentele relatie van dien aard is dat zij zich ontvouwt in meerdere ek-statische verhoudingen. Wij moeten ons hier beperken tot de volgende zeer summiere explicatie: De verhouding tot het en-soi maakt het mogelijk uit de „insularité du Cogito”⁶² van het fenomenisme of het idealisme te ontsnappen.⁶³ Er moet echter ook nog naar iets gezocht worden dat ons in staat stelt om buiten de „instantanéité”⁶⁴ van het Cogito te komen m.a.w. het bewustzijn moet beschreven worden in zijn tijdelijkheid. Deze tijdelijkheid is op de eerste plaats een tot verleden en tot toekomst *maken*⁶⁵ Het verleden is datgene wat wij nu niet meer *zijn*, en de toekomst dat wat wij nog niet *zijn*. Vandaar dat deze beschouwing van de tijdelijkheid een plaats heeft in de studie van de verhouding van het bewustzijn tot het zijn. In verband met de toekomst, als datgene wat wij nog niet zijn, rijst het probleem op van datgene wat wij zouden *willen zijn* het probleem van de waarde.⁶⁶ De mens wordt in feite⁶⁷ gekarakteriseerd door een „*désir d'être*”.⁶⁸

In zover de fundamentele betrekking zich ontvouwt in meerdere betrekkingen die noodzakelijk met de fundamentele samenhangen, is er reden om te spreken van een „structure ontologique”⁶⁹ van het bewustzijn. Deze structuur is aan alle mensen gemeen (général)⁷⁰ of universeel.⁷¹ Zij wordt ook essentieel genoemd.⁷² Deze ontologische structuur is de „waarheid” – in de hegeliase zin van dit woord – van de concrete betrekkingen tot

⁶² EN, 152

⁶³ Sartre verwijt aan Descartes niet boven de instantaneïteit du cogito uit te komen EN, 115, 144, 149, 203, 241, 514, 540, 543, hetzelfde verwijt aan Husserl, EN, 115, 128, 152v, 543

⁶⁴ Vgl EN, 116, 149, 202, 540, 543

⁶⁵ Er is tijd in de wereld omdat het bewustzijn „se temporaliseert” – dit neologisme, een vertaling van het duitse „zeitigen” is niet goed weer te geven in het nederlands – en het bewustzijn „temporaliseert” zich omdat het in zichzelf niet is wat het is en is wat het niet is. Wij komen hierop terug in het volgende hoofdstuk, § 1.

⁶⁶ EN 127vv

⁶⁷ EN, 715 „la conscience est en fait projet de se fonder, c'est-à-dire d'atteindre à la dignité de l'en-soi-pour-soi ou en-soi-cause-de-soi” Dit mag echter niet zo verstaan worden alsof de wil noodzakelijk naar dit ideaal zou streven. In de „Perspectives morales” waarmee l'Être et le Néant eindigt wordt dit streven naar zijn weer tot een probleem gemaakt. Sartre's voorkeur schijnt dan uit te gaan naar het ideaal van de vrijheid die zichzelf tot doel stelt. Zulk een vrijheid moet dan de non-coïncidentie met zichzelf willen. Wij komen hierop terug in § 3 van het vijfde hoofdstuk.

⁶⁸ „le désir est manque d'être. Il est hanté en son être le plus intime par l'être dont il est désir”, EN, 131 „L'homme est fondamentalement désir d'être”, EN, 652

⁶⁹ EN, 162, 165, 181, 485, 629

⁷⁰ EN, 706

⁷¹ EN, 304, 451

⁷² EN, ibid

het zijn.⁷³ Deze laatste worden als „Abschattungen” van de eerste beschouwd.⁷⁴

Uit dit alles kunnen wij het volgende concluderen: Sartre geeft aan de ontologie tot taak de feitelijke verhoudingen van het bewustzijn tot het en-soi te beschrijven in functie van de fundamentele verhouding daartoe. De ontologie is aldus descriptief-expliciterend.

Op twee punten moet in verband met deze omschrijving gewezen worden. Er wordt gesproken over feitelijke, algemene en noodzakelijke verhoudingen. Dit is dubbelzinnig. Een verhouding tot het zijn kan algemeen zijn omdat zij noodzakelijk is of, in sartrianse termen uitgedrukt, omdat zij tot de ontologische structuur van het bewustzijn behoort. Het is echter ook mogelijk dat er „feiten” zijn, waar elk bewustzijn op stoot, maar die niet uit die ontologische structuur van het bewustzijn kunnen worden afgeleid. Zo is het bestaan van anderen een feit. Maar op ontologisch niveau is dit „feit” niet uit de structuur van het bewustzijn af te leiden. Het wordt daarom door Sartre „un fait métaphysique et contingent”⁷⁵ genoemd. Dit fait métaphysique et contingent kan echter ontologisch relevant worden, in zover het zijn weerslag heeft op de verhouding tussen het bewustzijn en het zijn. Dan is er nog een derde zin: een verhouding tot het zijn kan feitelijk-algemeen zijn, zonder nochtans noodzakelijk te wezen. Zo ligt er, zoals wij nog zullen zien, in de kwade trouw een verhouding tot zijn besloten,⁷⁶ maar de mens neemt niet (strikt) noodzakelijk de houding van kwade trouw aan.⁷⁷ Maar als zij aanwezig is, dan is zij ontologisch relevant.

Vervolgens moet er gewezen worden op een dubbelzinnigheid in de definitie door het gebruik van de term „fundamenteel” of „oorspronkelijk”. Iets kan oorspronkelijk of fundamenteel zijn „quoad se”, zonder dit te zijn „quoad nos”, en omgekeerd. Verduidelijken wij dit door een voorbeeld in de geest van Sartre. Men kan zowel zeggen dat de mens oorspronkelijk de waarden kritiekloos aanvaardt, alsook dat de mens oorspronkelijk de waarden stelt. In het eerste geval betekent dit zakelijk dat wij in onze kinderjaren of in een infantiele levenshouding de waarden als gegeven aanvaarden. In het tweede geval wordt gezegd dat het bewustzijn de oorsprong van de waarden is. En men kan hieraan nog toevoegen dat dit laatste inzicht slechts gewonnen wordt door een kritische bezinning

⁷³ EN, 654v.

⁷⁴ EN, 655.

⁷⁵ EN, 485. Vgl. 257, 258, 263.

⁷⁶ EN, 95vv.

⁷⁷ Wij zullen zien dat er een bekering mogelijk is.

op of door het doorleefde échec van het eerste. Zo kan het eerste oorspronkelijker genoemd worden dan het tweede.

Sartre laat na – behoudens een enkele uitzondering zoals de volgende tekst: „la réflexion impure qui est le mouvement réflexif premier et spontané, mais non originel”⁷⁸ – deze dubbelzinnigheid uit de weg te ruimen. Naar onze mening met opzet. Dit hangt samen met zijn visie op de verhouding tussen ontologie en ethiek die wij in de laatste paragraaf van dit werk uiteen zullen zetten. Al kan dit nu nog niet worden toegelicht, het is wel reeds nu van belang zich deze dubbelzinnigheid te realiseren. Zij hangt samen met de kwestie van de kwade trouw in Sartre's ontologie.

In hetgeen wij tot nu toe hebben gezien, kwam enkel de verhouding van het pour-soi tot het en-soi ter sprake. In het beschrijven van deze verhouding stoot men echter op feiten die niet daartoe herleid kunnen worden die „faits métaphysiques et contingents”, waarvan de noodzakelijkheid niet begrepen kan worden⁷⁹ en die een steen des aanstoets⁸⁰ zijn voor het bewustzijn. Dit doet de behoefte gevoelen aan een wijsgerige discipline die de ontologie te boven gaat en die tracht de zin van die feiten te verklaren een studie van „l'Être en général”.⁸¹ Deze studie wordt door Sartre de metafysiek genoemd⁸² en zij wordt gekarakteriseerd als een „theorie”,⁸³ of een „hypothese”.⁸⁴ Daarmee geeft Sartre aan dat de metafysiek niet dezelfde zekerheidsgraad heeft als de ontologie. De reden daarvan is dat de metafysiek niet alleen meta-ontologisch, maar ook metafenomenologisch is. Het gaat hier immers over verhoudingen die niet te herleiden zijn tot de verhouding van het bewustzijn tot het zijn, en aldus niet het karakter van fenomeen hebben. Dit roept uiteraard twee vragen op. Als het dan gaat over dingen die buiten de verhouding van het bewustzijn tot het zijn liggen, hoe kan er dan nog iets over gezegd worden? en: hoe verhouden zich de hypothesen en de metafysica tot de evidenties van de ontologie?

Om deze vragen te beantwoorden en een duidelijker beeld te krijgen van wat Sartre onder metafysica verstaat nemen we als uitgangspunt de verhouding van het pour-soi tot het en-soi. Sartre omschrijft deze verhouding als een synthese⁸⁵. De reden daarvan is, dat het pour-soi het

⁷⁸ EN, 207

⁷⁹ EN, 257

⁸⁰ EN, 300

⁸¹ EN, 502

⁸² EN, 428

⁸³ EN, 428

⁸⁴ EN, 284 Vgl 619 „une option métaphysique” met betrekking tot iets dat niet bewezen is. Zie ook EN, 715

⁸⁵ EN, 37

en-soi nodig heeft om te kunnen zijn. Het en-soi daarentegen heeft het pour-soi niet nodig om te kunnen zijn. Deze eerste synthese is een werkelijkheid.

Sartre kent echter nog een tweede synthese die louter van ideeë aard is. de synthese van een wezen dat tegelijkertijd en-soi-pour-soi⁸⁶ zou zijn, en daarmee een „ens causa sui”.⁸⁷ Deze synthese verschilt ook in haar innerlijke structuur van de vorige: in de eerste synthese, was het pour-soi onlosmakelijk verbonden aan het en-soi, maar het en-soi was onafhankelijk van het pour-soi. In de tweede synthese is de afhankelijkheid wederkerig. Want dit ens causa sui zou als pour-soi zijn en-soi funderen, en aldus is het en-soi afhankelijk van het pour-soi; maar tegelijkertijd zou dit pour-soi het en-soi nodig hebben, om bewustzijn van iets te kunnen zijn. Aldus is het pour-soi afhankelijk van het en-soi.

Op deze contradictorische figuur zullen wij in het volgende hoofdstuk nog nader terugkomen.⁸⁸ Op het ogenblik beperken wij ons er toe te vermelden, waarom zij wordt ingevoerd. Volgens Sartre is een beleving niet wat zij is (de verhouding van thetisch en niet-thetisch bewustzijn). Haar ideaal wordt: te zijn wat het is, in die volledige identiteit met zichzelf, die aan het en-soi eigen is, zonder het karakter van bewustzijn te willen verliezen. Zo streeft het naar de synthese van het en-soi-pour-soi. Dan is het bewustzijn ook fundament van zichzelf.⁸⁹ Volgens Sartre is de synthese van het en-soi-pour-soi de zin van het streven van het bewustzijn naar zijn.

Vanuit het ideaal „oorzaak van zichzelf te zijn” kan het bewustzijn zich terugbuigen over zijn eigen oorsprong, en zich aan een hypothese wagen, die verklaart waarom er eigenlijk bewustzijn is. Deze hypothese luidt dan: Alles verloopt alsof het en-soi, ontevreden over zijn contingentie, zich de modificatie van een pour-soi geeft, om daardoor zichzelf te kunnen funderen.⁹⁰ In deze hypothese begeeft de ontologie zich reeds op het terrein van de metafysica. Wat zij, binnen haar eigen grenzen blijvend, zou kunnen zeggen is: *Als* het en-soi zich zou willen funderen, dan zou het de modaliteit van het pour-soi moeten aannemen.⁹¹ Maar deze bewering heeft ook het karakter van een contradictie, want die wil zich te

⁸⁶ EN, 133, 137, 244, 528, 622, 637, 653, 664, 675, 679, 682, 700, 721

⁸⁷ EN, 123, 716, 717

⁸⁸ Vgl hieronder hoofdstuk 2, § 3.

⁸⁹ EN, 122, 123, 131, 162, 183, 194, 200, 207, 208, 253, 371, 372, 391, 429, 430, 432, 439, 446, 450, 471, 558, 653, 664, 681vv, 713, 714

⁹⁰ vgl EN, 715

⁹¹ „C'est seulement en se faisant pour-soi que l'être pourrait aspirer à être cause de soi” EN, 714

funderen is slechts denkbaar als het en-soi reeds een pour-soi is. De ontologie zal zich er daarom toe beperken te zeggen dat alles verloopt alsof het en-soi in een plan zich te funderen, zichzelf de modificatie van het pour-soi geeft. Het wordt nu verder aan de metafysica overgelaten hypothesen op te stellen, die het mogelijk maken dit proces te beschouwen als de absolute gebeurtenis – het is namelijk het enige wat het en-soi kan overkomen⁹² – die de bekroning wordt van het individuele avontuur dat het bestaan van het zijn is.⁹³

Trachten wij, uitgaande van deze opmerkingen, de aard van de metafysica nader te bepalen.

Het eerste wat dan gezegd kan worden is, dat deze metafysische hypothese betrekking heeft op heel de werkelijkheid: zij zegt iets zowel over het en-soi als over het pour-soi.

De werkelijkheid waarover zij spreekt, verschijnt als een gestructureerd geheel. Want door te zeggen: alles verloopt alsof het en-soi zich wil funderen en daarom de modificatie van het pour-soi aanneemt, stelt zij het pour-soi in afhankelijkheid van het en-soi en het en-soi in afhankelijkheid van het pour-soi. En-soi en pour-soi kunnen niet buiten elkaar en vormen samen een „totalité”.⁹⁴

Dit éne, gestructureerde geheel, waarin het en-soi en het pour-soi verbonden zijn, wordt door Sartre het *δλον* genoemd.⁹⁵ Het is het „être en général” of het „être en tant qu’il comprend en lui ces deux régions d’être”.⁹⁷

In dit *δλον* ontmoeten wij een derde synthese, die de beide voorgaande syntheses in gewijzigde vorm in zich draagt. Het *δλον* is de werkelijkheid. Dit is het punt van overeenkomst met de eerste synthese. Het verschil met haar is, dat er bij het *δλον* sprake is van wederkerigheid in de betrekking tussen het en-soi en het pour-soi. Wat het verschil is met de eerste, is het punt van overeenkomst met de tweede bovengenoemde synthese. Maar van deze verschilt zij doordat het „être-en-soi-pour-soi” niet meer enkel het ideaal is van het pour-soi, maar dat van het *δλον*. Vergeleken met dit ideaal, of beschouwd vanuit het ideaal, verkeert het *δλον* in staat van ontbinding, en strandt het op de weg naar de integriteit: „parce que nous

⁹² EN, 121, 713.

⁹³ EN, 715.

⁹⁴ EN, 716.

⁹⁵ EN 716. Dit *δλον* is te onderscheiden van het *παν*, de totaliteit van het zijn waarover wij boven spraken.

⁹⁶ EN, 502.

⁹⁷ EN, 34.

nous plaçons du point de vue de cet être idéal pour juger l'être réel, que nous appelons *ἔλον*, nous devons constater que le réel est un effort avorté pour atteindre à la dignité de cause de soi. ... Tout se passe donc comme si l'en-soi et le pour-soi se présentaient en état de *désintégration* par rapport à une synthèse idéale. Non que l'intégration ait jamais eu lieu, mais précisément parce qu'elle est toujours indiquée et toujours impossible".⁹⁸

Met deze gestructureerde totaliteit verschijnt ook haar zin. Omdat het en-soi zich wil funderen, is er pour-soi.⁹⁹ Het zich willen funderen is de zin van het bestaan van de twee zijnstypen. Hiermee is tevens een antwoord gegeven op de vraag naar de oorsprong van het pour-soi. Vragen waarom er *iets* en niet veeleer niets *is*, heeft volgens Sartre geen zin. Want alle waarom veronderstelt het zijn. Het zijn zelf is, zonder reden, zonder noodzaak.¹⁰⁰ De vraag waarom er „wereld” of „zijn” verschijnt, wordt beantwoord in de ontologie.¹⁰¹ De énige vraag die nog gesteld kan worden, die van het pour-soi naar zijn eigen oorsprong,¹⁰² wordt hier in de metafysica beantwoord.

Ook de vraag waarom beide zijnstypen tot het être en général behoren,¹⁰³ vindt in het voorgaande haar antwoord. Zij behoren daartoe omdat het être en général niet anders is dan het en-soi dat de modificatie van het pour-soi aanneemt om fundament van zichzelf te zijn.

Het *ἔλον* verschijnt als een synthese die gestrand is op weg naar volledige integriteit. Het kan daarom worden uitgedrukt in twee verschillende concepties, naargelang men de nadruk legt op het ideaal van de eenheid dan wel op de feitelijke verbrokkeling. Als wij een vergelijking mogen maken: het is met de metafysica als met de kernfysica. Deze laatste kan zich zowel van een korpuskul- als van een golftheorie bedienen om haar gegeven tot uitdrukking te brengen. Iets dergelijks geldt voor de metafysica van Sartre. In zover er een poging is tot eenheid in het *ἔλον*, heeft het zin te zeggen, dat er één fenomeen is, de wereld, met twee zijnsdimensies, die van het en-soi en van het pour-soi. In zover die poging tot eenheid niet slaagt, heeft het zin de klassieke dualiteit van zijn en bewustzijn te handhaven.¹⁰⁴ Dan verschijnt het „être en général qui comprend en lui deux régions d'être radicalement tranchées”,¹⁰⁵ en daarmee treedt ook de on-

⁹⁸ EN, 717.

⁹⁹ Vergelijk de vragen van EN, 34.

¹⁰⁰ EN, 713.

¹⁰¹ EN, 713.

¹⁰² EN, 713v.

¹⁰³ vgl. EN, 34.

¹⁰⁴ EN, 719.

¹⁰⁵ EN, 34.

mogelijkheid om de beide zijnsregionen in een ideale synthese te verenigen op de voorgrond. Vandaar dat die zijnsregionen als „incommunicables” verschijnen.¹⁰⁶

Beide voorstellingswijzen hebben hun recht van bestaan. Aan welke men de voorkeur wil geven hangt af van de bruikbaarheid d.w.z. van het aantal feiten dat men erdoor kan verklaren, met name op het gebied van de fenomenologische psychologie en van de anthropologie.¹⁰⁷ Vooral zal de metafysica zich moeten bekommeren om die verschijnselen waarbij zowel het *pour-soi* als het *en-soi* betrokken zijn: zoals b.v. de actie, die én iets van het bewustzijn is én een werkelijke verandering in de wereld teweeg brengt.¹⁰⁸ Een ander probleem is dat van de beweging¹⁰⁹ in het algemeen en dat van het worden en vergaan¹¹⁰ in de wereld. Dit zijn de problemen van een metafysica van de natuur,¹¹¹ die naar hun aard en hun zin moeten worden ondervraagd. Vooral de beweging als een „maladie de l'être” moet bestudeerd worden in verband met die andere „maladie de l'être” die het *pour-soi* is.¹¹²

Welke conclusies zijn er uit dit alles te trekken?

1. *De metafysica*. Zij is de theorie omtrent het *ἔλιν*, op basis van de resultaten der ontologie. Zij bestudeert oorsprong, zin en geleding van het *ἔλιν*, alsmede die realiteiten die in de feitelijk bestaande wereld gevonden worden en die niet tot de verhouding van het *pour-soi* tot het *en-soi* herleid kunnen worden.

2. *Metafysica en ontologie*. De ontologie geeft de zekere basis voor de hypothesen van de metafysica. Aldus maakt zij de metafysica mogelijk.

De metafysica voltooit de ontologie door antwoord te geven op de laatste vragen waarvoor de ontologie zich geplaatst ziet en die het zijn in zijn geheel betreffen.

3. *Metafysica, ontologie en de inleiding op l'Etre et le Néant*. In de probleemstelling, zoals deze in de inleiding gevonden wordt, liggen vragen van metafysische en van ontologische aard. De vragen van metafysische aard zijn die welke op het zijn in zijn geheel betrekking hebben. De vragen van ontologische aard hebben betrekking op de (niet-wederkerige) verhouding van het *pour-soi* tot het *en-soi*.

In de probleemstelling treedt een metafysische hypothese aan het licht

¹⁰⁶ EN, 34.

¹⁰⁷ EN, 719.

¹⁰⁸ EN, 719v.

¹⁰⁹ Vgl. EN, 715 met 263.

¹¹⁰ EN, 257.

¹¹¹ EN, 720.

¹¹² EN, 715.

met betrekking tot de wijze van formulering van de probleemstelling.

4. *Ontologie*. De vraag naar de verhouding tussen het bewustzijn en „zijn” kan verdiept worden tot de vraag naar de oorspronkelijke verhouding tot het zijn. Wij hebben echter opgemerkt dat deze vraag de mogelijkheid openlaat dat de beschrijving van de attitudes de mauvaise foi een bevoorrechte plaats in de ontologie zou innemen.

De voorgaande opmerking over het gebruik van metafysische beschouwingswijzen in de ontologie doet ons bedacht zijn op een tweede gevaar, n.l. dat ook in de eigenlijke uiteenzetting van de fenomenologische ontologie ontologische en metafysische beschouwingen in elkaar over gaan.

5. *Ontologie en fenomenologie*. De ontologie vraagt naar de oorspronkelijke verhouding van het bewustzijn tot het en-soi. Omdat deze verhouding aan zichzelf verschijnt, impliceert de ontologie fenomenologie. Omdat deze oorspronkelijke verhouding tot het zijn een zijnsverhouding is die verschijnt, impliceert de fenomenologie, in zover zij terug-vraagt naar de grond-mogelijkheid van alle verhouding tot het zijn, ontologie.

In deze bezinning op de grond-verhouding rechtvaardigen ontologie en fenomenologie zichzelf. Terugvragen naar de grondverhouding is tevens een zelfbezinning van de ontologie en de fenomenologie.

Met deze opmerking kunnen wij ook ons eerste hoofdstuk afsluiten. Uiteindelijk moet de fenomenologie ontologisch zijn, of zij zal, bij gebrek aan fundament, niet zijn. Maar ook omgekeerd: de ontologie moet fenomenologisch zijn, omdat zij de vraag is naar de oorspronkelijke verhouding van het bewustzijn tot het zijn.

TWEEDE HOOFDSTUK

DE STRUCTUUR VAN HET POUR-SOI

Nadat wij in het vorige hoofdstuk gesproken hebben over Sartre's fenomenologie en zijn fenomenologische ontologie, gaan wij er nu toe over enige punten uit deze ontologie te bespreken.

In dit hoofdstuk spreken wij over de structuur van het pour-soi voor zover wij deze bij de uiteenzetting van Sartre's leer over het être pour autrui en de liefde nodig hebben. Wij behandelen § 1 het bewustzijn (van) zichzelf; § 2 het bewustzijn van iets; en § 3 het ideaal: l'en-soi-pour-soi.

§ 1. *Het bewustzijn (van) zichzelf.*

In de vorige paragraaf hebben wij gezien dat het en-soi zo vervuld is van zichzelf dat het voor zichzelf duister is. Het bewustzijn daarentegen wordt gekarakteriseerd door helderheid voor zichzelf. In de eerste paragraaf van het vorige hoofdstuk hebben wij gezien hoezeer deze stelling Sartre ter harte gaat.

De vergelijking van het bewustzijn met het en-soi wijst er reeds op dat de zijnsstructuur van het pour-soi van een geheel andere aard zal moeten wezen als die van het en-soi. Nu zullen wij dit nader gaan beschouwen. Wij zullen 1° uiteenzetten dat Sartre de verhouding van het thetische en het niet-thetische bewustzijn omschrijft als een zijnsverhouding; 2° dat deze zijnsverhouding slechts mogelijk is op grond van een gespletenheid in het bewustzijn; 3° zullen wij zien dat het bewustzijn deze gespletenheid beleeft als een manco en 4° zullen wij een tekst bespreken die het in deze paragraaf gezegde illustreert en die reeds wijst op de betekenis van de ontmoeting met de ander.

1. De verhouding van het thetische en het niet-thetische bewustzijn. In de vorige paragraaf zagen wij dat Sartre het idealistische beginsel „esse est percipi” verwerpt omdat het noch waar is voor het être en soi noch voor het percipere. Het percipere bestaat niet in een percipi, althans niet in die zin dat men zeggen kan „Savoir, c'est savoir qu'on sait”. Wel is er voor het zijn van het percipere nodig dat er bewustzijn (van) dit percipere is. Dit was de noodzakelijke en de voldoende voorwaarde. Wij zullen dit nu nader gaan preciseren. Daarbij worden eerst enige mis-

vattingen omtrent deze verhouding besproken (a); dan zetten wij uiteen hoe de verhouding dan wel is (b), en tenslotte wijzen wij op een consequentie uit dit alles (c).

1a. De verhouding tussen het niet-thetische en het thetische bewustzijn mag men niet beschouwen als een reflexie ¹ Het reflecterende bewustzijn maakt het bereflecteerde tot object, en is dus thetisch bewustzijn van het bereflecteerde. De verhouding van het thetische en het niet-thetische bewustzijn ligt geheel op het prae-reflexieve niveau. Hoogstens mag men zeggen dat deze verhouding een eerste aanzet voor de reflexie is ²

Een tweede misvatting is het zich zo voor te stellen alsof er eerst een bewustzijn (van) zichzelf is, waaraan zich verschillende bewuste verhoudingen tot de wereld zouden tonen. Deze interpretatie zou hier op neer komen dat men impliciet een „ik” of een substituut daarvan zou invoeren. Slechts in een onzuivere reflexie kan men dit doen.³

Wij kunnen daar nog aan toevoegen dat het bewustzijn van een ander mij verschijnt als een „conscience-proprie”, maar zo verschijnt de beleving niet aan zichzelf. Dat reflexie en de beschouwing van de ander tot hetzelfde resultaat voeren is geen toeval volgens Sartre is de reflexie niets anders dan een poging om zichzelf te zien door het oog van een ander.

Een derde misvatting is, het bewustzijn (van) zichzelf als een eigenschap van de beleving te beschouwen ⁴ Een beleving heeft geen eigenschappen, omdat alleen een ding eigenschappen kan hebben. Want een eigenschap is een „Abschattung” en „Ein Erlebnis schattet sich nicht ab”.

Sartre maakt van dit argument gebruik om de freudiaanse leer van het onderbewustzijn te bestrijden ⁵ Freud maakt een onderscheid tussen het bewustzijn en het onderbewustzijn. In dit onderbewustzijn zijn verlangens, driften enz. Het is de mens mogelijk zich deze bewust te maken, maar het is ook mogelijk dat deze verlangens „op eigen kracht” de drempel van het bewustzijn overschrijden. De mens wordt zich er dan van bewust. Aldus

¹ EN, 19 De reflexie is een poging dit gat in het zijn te dichten, maar deze poging is tot mislukking gedoemd R. Ayer, J. P. Sartre, Horizon, XII, (1945), p. 12-26 101-110, verwijt hem het volgende „Against him I should argue that to say „a feeling is conscious”, may be pleonastic: it does not necessarily add anything to the statement that it is a feeling. If the feeling is mine it forms a part of my conscious history, but it enters into this history as a constituent and not necessarily as an object of consciousness”, p. 19 Sartre zegt niets anders

² EN, 118, 714

³ Zie hierboven hoofdstuk I, § 1

⁴ EN, 21

⁵ Sartre zet zijn principiële bezwaren uiteen EN, 89vv. Zie verder zijn eigen opvatting over de „psychanalyse existentielle”, p. 643-663 en zijn „psychanalyse des choses”, p. 690-711. Vgl. ook EN, 535, 574, 636

is het zinvol een onderscheid te maken tussen bewuste en onbewuste verlangens.

De freudiaanse theorie gaat duidelijk uit van twee vooronderstellingen: er zijn bewustzijnsinhouden, en deze kunnen als bewust of onbewust gekwalificeerd worden. Sartre distancieert zich van beide, en daarmee ook van het onderscheid tussen bewustzijn en onderbewustzijn. Er is geen reden om een onderbewustzijn aan te nemen, want een verlangen – of welk ander psychisch verschijnsel dan ook – is bewust (van) zichzelf of het is in het geheel niet.

1b. Stellend dat een beleving slechts kan zijn in de modus van bewustzijn van zichzelf, beschouwt Sartre het niet-thetische bewustzijn als constitutief voor het zijn van het thetische.⁶ Het is „la loi d'être de la conscience de quelque chose”⁷ Thetisch en niet-thetisch bewustzijn kunnen zelfs niet logisch onderscheiden worden. „Le plaisir ne peut pas se distinguer même logiquement de la conscience (de) plaisir La conscience (de) plaisir est constitutive du plaisir comme le mode même de son existence... Le plaisir ne peut exister „avant” la conscience de plaisir”. Vandaar wordt gezegd: „pour qu'il y ait une essence de plaisir, il fait qu'il y ait d'abord *le fait* d'une conscience (de) ce plaisir”.⁸ In deze zin kan gezegd worden dat het bestaan van het genoeg aan het wezen ervan voorafgaat.⁹ Dit is de sartrianse stelling van het primaat van het bestaan boven het wezen.¹⁰

1c Uit het feit dat het niet-thetische bewustzijn constitutief is voor het thetische volgt dat een beleving slechts door zichzelf bestaan kan, in die zin dat zij haar motivering in zichzelf draagt.¹¹ Een beleving richt *zich* op... Zo is bv. verheugd-zijn een *zich* verheugen over. Men moet dit echter in een zeer radicale zin verstaan. Er zijn volgens Sartre geen „verheugende gebeurtenissen”; er zijn slechts gebeurtenissen waarover

⁶ EN, 19, 21

⁷ EN, 21. Of deze uitdrukking helemaal gelukkig is, is te betwijfelen. Op de volgende bladzijde schrijft hij zelf „il peut y avoir conscience de loi, non une loi de la conscience” EN, 22

⁸ EN 21. *M. Corvez*, *L'Etre de la conscience dans la philosophie de J. P. Sartre* *Revue Thomiste* L (1950), p. 563-574 vraagt zich af of hiermee werkelijk het zijn – als eerste fundament – van het bewustzijn gevonden is of alleen de zijswijze. 1c p. 566

⁹ EN, 22

¹⁰ EN, 21. vgl. 61. Dit beginsel wordt als uitgangspunt genomen in EH. Sartre heeft de gedachte ontleend aan *M. Heidegger*, *SZ*, p. 42, maar Heidegger heeft zich van Sartre's interpretatie gedistantieerd. *M. Heidegger*, *Über den Humanismus*, Frankfurt, 1949, p. 15vv

¹¹ EN, 22

men zich verheugt. Door zich te verheugen over iets kent men daaraan het karakter van „verheugend” toe. Het is dus „niet omdat een waarde, zoals de eerste beweging van Aristoteles een aantrekkingskracht zou uitoefenen op het bewustzijn”.¹² Dit zou een passiviteit in het bewustzijn stellen. Maar het bewustzijn is loutere spontaneïteit of vrijheid. Als zodanig stelt het zich tegenover al hetgeen is. Er is niets dat het bewustzijn hoe dan ook zou bewegen.¹³ Het draagt zijn motivering in zich, en aldus kan van het bewustzijn gezegd worden dat het bestaat door zichzelf en zichzelf bepaalt tot bestaan ¹⁴

2. Het bestaan van een beleving als bewustzijn van iets en (van) zichzelf wordt door Sartre uitgelegd als een bestaan in niet-identiteit met zichzelf. „De tegenwoordigheid aan zichzelf”, aldus Sartre, „heeft men vaak beschouwd als een zijnsvolheid, en een onder filosofen wijd verbreid vooroordeel brengt hen er toe aan het bewustzijn de hoogste graad in het zijn toe te kennen. In werkelijkheid is er een „décompression de l'être”.¹⁵ Wij zullen eerst de gedachtengang beschouwen die aan deze uitleg ten grondslag ligt (a), en daarna enige meer literaire formuleringen van deze gedachte bespreken (b).

2a De gedachtengang zelf kan als volgt worden geresumeerd: verschijnen aan zichzelf impliceert tegenwoordigheid aan zichzelf. Tegenwoordigheid aan zichzelf impliceert een afstand ten opzichte van zichzelf. De mogelijkheid afstand te nemen van zichzelf eist dat het bewustzijn bestaat in niet-identiteit met zichzelf. Wij zullen dit meer in details gaan beschouwen.

Een bewustzijnsverschijnsel verschijnt aan zichzelf en dit is hetzelfde als te zeggen dat het aan zichzelf tegenwoordig is.¹⁶ Nu is volgens Sartre een tegenwoordigheid steeds een tegenwoordigheid aan „het andere”, of nog liever: in de tegenwoordigheid stelt het bewustzijn zichzelf als anders dan datgene waaraan het tegenwoordig is, en vandaaruit – als wij het zo mogen formuleren – wordt datgene waaraan het bewustzijn tegenwoordig is het andere, of iets anders.¹⁷ Op een meer concrete manier uitgedrukt: Als ik een boom zie, stel ik mij als niet-die-boom. Deze negatie van , ik

¹² EN, 138

¹³ Vgl. de beschrijving van de angst EN, 66

¹⁴ EN, 22. Vgl. N, 127v. In *La Nausée* wordt gezegd: „C'est moi qui me tire du néant”. N, 129. Deze uitdrukking wordt in *L'Être et le Néant* l.c. afgewezen.

¹⁵ W. Biemel, l.c. is van mening dat de term „décompression de l'être” teruggaat op een leesfout bij het lezen van Heidegger's *Sein und Zeit*. Sartre zou *Entdrückung* gelezen hebben in plaats van *Ent-rückung*. Vgl. EN, 119.

¹⁶ EN, 119

¹⁷ EN, 222

ben die boom" is constituerend voor de kennis. Een dergelijke negatie wordt door Sartre een interne negatie genoemd. De tegenwoordigheid veronderstelt derhalve een interne negatie, of een afstand-nemen van datgene waaraan men tegenwoordig is. Sartre noemt dit „un recul néantisant”.¹⁸ Het bijvoegelijk naamwoord duidt op het niet-zijn dat gesteld wordt.

Om afstand te *kunnen* nemen, moet het bewustzijn de mogelijkheid hebben „de secréter un néant qui l'isole”, of met andere woorden moet het vrij zijn.¹⁹ Deze vrijheid is niet een eigenschap van de mens die louter op zichzelf beschreven zou kunnen worden, maar zij is het zijn zelf van de mens. Er is geen onderscheid tussen het zijn van de mens en zijn vrij-zijn.²⁰

Wij hebben tot nu toe gezien, dat de mens om zich op iets te kunnen richten afstand moet kunnen nemen van datgene waarop hij zich richt in een recul néantisant. Nu gaan wij zien dat de mens niet alleen afstand moet kunnen nemen van de wereld, maar ook van zichzelf. Sartre gaat hierbij uit van het constateren van iemands afwezigheid. Wanneer ik in een kamer kom waarvan de bewoner afwezig is, dan zie ik niets dan objecten, waaruit niet een afwezigheid kan worden afgelezen. Het ene object verwijst naar het andere: de beduimelde boeken naar het licht dat hen verlicht, naar de tafel waarop zij liggen enz. Maar zij verwijzen niet op zich naar een afwezige. Wil ik, uitgaande van deze waarneming van de kamer de afwezigheid van de bewoner constateren, dan moet ik een daad stellen waartoe niets in de waarneming mij determineert en waartoe niets van het waargenomene een motief biedt. Want wat ik waarneem zijn louter positiva, die geen spoor van het negatieve in zich dragen. Om de afwezigheid te kunnen stellen, moet ik mij daarom kunnen distancieren van de waarneming, en deze naar iets anders transcenderen.²¹ Daarmee maak ik de waarneming tot „verleden”: Ik heb overal gekeken, maar hij is er niet. „Hij is er niet” is een beleving die een andere „overal kijken” tot verleden maakt, en daarmee tot datgene wat *niet* meer is. Er is dus niet alleen de mogelijkheid een „recul néantisant” te scheppen tussen de

¹⁸ EN, 62 vgl. EN, 59

¹⁹ EN, 61

²⁰ EN, 61

²¹ EN 62-64. Volgens Sartre is er dus een praepredicaat vatten van het niet (aanwezig) zijn. *Ayer*, (1c p 16), geeft dit aan Sartre toe. Critici van scholastieke huize ontkennen dit. *Jolivet*, 1c p 165 met noot 36 en *P. Emonet*, *La notion de la liberté dans la philosophie de J. P. Sartre* Fribourg, 1954, p 8vv. Volgens hen wordt de negatie slechts in het oordeel gevonden. Merkwaardig is de redenering van Emonet. Hij verwijt aan Sartre zijn voorbeelden te kiezen op het gebied van de actie, en wijst er dan op dat men ook bij dieren iets vindt dat op verwondering of teleurstelling lijkt. Ook dit is volgens Emonet een vatten van een niet-zijn. Maar dan moet men ook consequent zijn en Sartre toegeven dat het vatten van het niet-zijn niet uitsluitend aan het oordeel eigen is.

wereld en de beleving, maar ook om dat te doen tussen de éne beleving en de andere.

Nu blijft er nog één vraag over: *Heeft* het pour-soi de macht om te negeren, of *is* het deze macht? Als het deze macht tot negatie zou hebben, dan zou het pour-soi zelf iets positiefs zijn; maar dan is het, aldus Sartre, niet meer in te zien hoe uit het positieve de negatie zou kunnen voortkomen.²² Wil het pour-soi kunnen negeren dan moet het in zichzelf zijn eigen negatie *zijn*.²³ Het bewustzijn kan slechts vernietigen omdat het zelf „niet” is. „La conscience fonde la negation comme acte parce qu'elle est négation comme être”. Hoe vreemd dit ook moge lijken, er zijn belevingen die dit tonen. Sartre toont dit aan voor de *mauvaise foi*.²⁴

Deze is een vluchten voor de angst die het bewustzijn van onze vrijheid is. Deze vlucht is een manier om zich van zijn vrijheid bewust te zijn,²⁵ maar een wijze die én de vrijheid stelt én er zich van afwendt in een en dezelfde beleving. Wij zien hier een beleving die zijn eigen tegenspraak in zich draagt.

Vraagt men zich af hoe een verschijnsel als de kwade trouw mogelijk is, dan is het antwoord van Sartre dat *elke* beleving is in de modus van niet-identiteit met zichzelf. „Pour qu'il existe un soi, il faut que l'unité de cet être comporte son propre néant comme néantisation de l'identique. Car le néant qui se glisse dans la croyance, c'est son neant, le néant de la croyance comme croyance en soi, comme croyance aveugle et pleine, comme „foi de charbonnier”. Le pour-soi est l'être qui se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut pas coïncider avec lui-même”.²⁶

Het pour-soi stelt zich, volgens deze tekst, in niet-identiteit met zichzelf. Het is dus niet zo, om ons van het gegeven voorbeeld te blijven bedienen, dat het geloof zijn eigen negatie in zich *bevat*, maar het geloof stelt zich als negatie van zichzelf, het neemt ten opzichte van zichzelf die „recul néantisant” die wij hierboven reeds ontmoetten. De negatie van zichzelf wordt dus door de beleving zelf in stand gehouden, of anders gezegd, het

²² EN, 143, Vgl DBD p 115 Het argument komt tenslotte neer op het „niemand geeft wat hij niet heeft” (vgl *A De Waelhens*, Heidegger et Sartre, I c p 32) Maar dit „hebben” is gefundeerd in een niet-zijn. Het gaat bij Sartre niet meer om „die ongeheure *Macht* des Negativen”, waar *Hegel*, in de *Phänomenologie*, p 29 over spreekt, of van de negatie. De originaliteit van Sartre bestaat in de stelling „le neant vient au monde par l'être qui est son propre neant” EN, 58 Vgl zijn uitspraak „l'esprit est le négatif” EN, 511.

²³ EN, 54

²⁴ Wij zullen in het vijfde hoofdstuk zien dat de uiteenzetting van de *mauvaise foi* een kapitale rol speelt in het systeem van Sartre en hier niet slechts als voorbeeld gegeven wordt, zoals *H Juin*, I c p 59 meent

²⁵ EN, 82

²⁶ EN, 120v Vgl 50vv

néant dat het thetische van het niet-thetische bewustzijn scheidt, is niet, maar „il est été”: het wordt „ge-zijnd”.²⁷ Aldus vermijdt Sartre van dat néant een „iets-met-een-min-teken” te maken. Hij blijft volhouden dat het néant niet is,²⁸ en dus ook niet opzichzelf te denken is. Het kan daarom dan ook geen „eigenmachtige” of „gelijkwaardige” component zijn van de realiteit, op de manier waarop dit bij Hegel het geval is.²⁹ Het néant „is” in zover het „ge-zijnd” wordt door de beleving die zichzelf stelt in de modus van niet-identiteit met zichzelf, of die zichzelf stelt als niet-thetisch-bewustzijn (van) zichzelf. Het néant is aldus de korte aanduiding van de eigen zijnswijze van het bewustzijn, waarvoor het identiteitsbeginsel niet van gelding is.³⁰

2b. Als een beleving niet identiek is met zichzelf, is zij niet wat zij is. Sartre geeft van deze verhouding verschillende andere omschrijvingen, die haar niet in ontologische precisie, maar wel in evocatieve kracht overtreffen. Als wij niet zijn, wat wij zijn, dan hebben wij te zijn wat wij zijn,³¹ of ook: wij spelen wat wij zijn.³² Deze laatste uitdrukking wordt vooral gebruikt in verband met het vervullen van een sociale functie. Men is b.v. geen kelner in volledige identiteit met zichzelf, het is een „rol” die men te spelen heeft.³³ Hiermee wordt niet bedoeld dat kelner-zijn bepaalde uiterlijke gedragingen vraagt, ongeacht of innerlijke gesteldheid van de betrokkene daaraan al dan niet beantwoordt. Zelfs de meest ideale kelner, wiens handelingen geheel worden ingegeven door hulpvaardig respect voor elk der gasten, heeft ook nog die rol te spelen, omdat hij in vrijheid kelner is. Dit betekent niets anders dan dat hij kelner is, maar op een andere manier dan waarop een stoel een stoel is.³⁴ Dit „spelen” heeft dus niets te maken met oprechtheid of onoprechtheid. Het gaat hier over een dimen-

²⁷ EN, 120 Vgl 51, 58

²⁸ Ibid Dit is niet in tegenspraak met de stelling van de transfenomenaliteit van het niet-zijn, welke enige bladzijden eerder verdedigd werd EN, 44 Deze stelling zegt dat het niet-zijn een prioriteit heeft boven de kennis Maar dit sluit niet uit dat het niet-zijn door de mens ter wereld wordt gebracht Eerder dan de kennis van de wereld is het vernietende in-de wereld-zijn van de mens, en dit doet het niet-zijn zijn Alleen wanneer men de stelling van de transfenomenaliteit van het niet-zijn verstaat als een hypostasering van het niet-zijn, heeft Ayers' verwijt van „looking-glass-logic” zin „Ik zie niemand op de weg, zei Alice Ik zou wensen dat ik zulke ogen had, merkte de koning op Niemand zien, en dat op zo'n afstand” l c p 18

²⁹ EN, 51v

³⁰ EN, 33

³¹ EN, 99v, 135v

³² EN, 98v

³³ EN, 98 Vgl EN, 94

³⁴ EN, 93, 94

sie, waarin het onmogelijk is oprecht of onoprecht te *zijn*. Ook oprechtheid en onoprechtheid spelen wij.³⁵

Ook het „te zijn hebben” is in deze ontologische, meta-ethische zin te verstaan. Bij elke beleving – ook bij die welke buiten de ethische sfeer ligt – verschijnt de totale identiteit met zichzelf als waarde: „On souffre et on souffre de ne pas souffrir assez”.³⁶ Vergeleken met die totale identiteit van de beleving met zichzelf is mijn beleving van nu iets dat ik „te zijn heb”.³⁷ En hiermede zijn wij tevens gekomen aan het derde punt dat wij hier moeten bespreken: het bewustzijn beleeft zijn niet-identiteit met zichzelf als een gebrek. Wij zullen dit eerst uiteenzetten en daarna vermelden hoe het bewustzijn dit ontbreken aanvult.

3. Wij hebben hierboven de tekst aangehaald: „Le néant qui se glisse dans la croyance, c’est son néant, le néant de la croyance comme croyance en soi”. Dit geeft te verstaan dat er aan het bewustzijn iets ontbreekt om volledig zichzelf te zijn. Men versta dit niet als de wil terug te keren tot de oorspronkelijke toestand.³⁸ Het is niet zo, alsof het en-soi in zijn verlangen zichzelf te funderen, de modificatie van het pour-soi aanneemt en dan ontdekt dat het er op achteruit is gegaan, doordat er een spanningsvermindering – „décompression de l’être” – is opgetreden. Datgene waar het pour-soi in het bewustzijn van zijn deficientie naar streeft, is niet het en-soi zonder meer. De zin van zijn verlangen is: het en-soi-pour-soi. Aldus wil het bewustzijn zichzelf zijn. Zo verschijnt met de onvolledige identiteit met zichzelf, die eigen is aan het bewustzijn, als de volledige identiteit met zichzelf, de waarde.

Vergeleken met deze waarde verschijnt het bewustzijn aan zichzelf als deficient, en deze deficientie onthult zich in het verlangen. Wat er aan de beleving ontbreekt om volledig identiek met zichzelf te zijn, noemt Sartre de „eigen mogelijkheid” van de beleving. In zover het er niet is, is dit: het ontbrekende; in zover het verlangd wordt is het „het aanvullende”, waar het „gegevene” uiteraard naar verwijst. Als ik er onder lijd niet genoeg te lijden, dan is „meer lijden”, die „eigen mogelijkheid” van mijn lijden van dit ogenblik. Lijdende begeef ik mij ook steeds in de eigen mogelijkheid van mijn lijden,³⁹ en met dit „meer”-lijden of verhevigde lijden, verschijnt

³⁵ EN, 111.

³⁶ EN, 135. Vgl. 175.

³⁷ EN, 129.

³⁸ EN, 132. Zie hieronder § 3.

³⁹ Vgl. EN, 139. De gebruikte omschrijving is overigens eerder aan Heidegger ontleend dan aan Sartre.

weer de nieuwe mogelijkheid van een nog meer Aldus schept het bewustzijn zijn eigen mogelijkheden.⁴⁰

Dit heeft uitermate belangrijke consequenties. Als ik lijd, en daardoor „meer lijdën” tot mijn mogelijkheid maak, en mij dan ook in die mogelijkheid begeef, dan begeef ik mij in iets wat nu nog toekomstig is, en als ik dat méér-lijdën realiseer dan is daarmee mijn lijdën tot verleden geworden. Met andere woorden in de theorie van de „eigen mogelijkheid” heeft Sartre het middel gevonden om aan het eeuwige nu van het cartesische Cogito te ontsnappen.

Het bewustzijn is echter niet alleen bewustzijn (van) zichzelf, maar ook bewustzijn van... Als ik lijd, verschijnt alles wat is als droefgeestig. Mij richtend op mijn toekomst, richt ik mij ook op het bestaande in een toekomstige tegenwoordigheid. Wij zullen in de volgende paragraaf zien dat juist hierin een „wereld” verschijnt. Maar alvorens dit uiteen te zetten besluiten wij deze paragraaf met een tekst van Sartre die het gezegde samenvat en illustreert.

4. „Het leed waarover wij *spreeken*, is nooit geheel en al hetzelfde als dat wat wij gevoelen. Wat wij „het schone”, het „intense” of het „echte” leed noemen, en dat ons ontroert, is het leed dat wij lezen op het gelaat van een ander, of liever nog: op portretten, op beelden of op een treurspel-masker. Dat is het leed dat *zijn* heeft. Het doet zich aan ons voor als een compact en objectief geheel, dat niet wachtte op onze komst om te zijn, en dat de kennis die wij er van nemen overschrijdt. Het ligt daar, midden in de wereld, ondoordringbaar en dicht, zoals een boom of een steen. Het duurt. In één woord. Het is wat het is. Wij kunnen er van zeggen, dat leed daar, dat tot uitdrukking komt in die trekken, in dat fronsen der wenkbrauwen. Het wordt geschraagd en ons voorgehouden door dat gelaat, niet erdoor geschapen. Het heeft zich daarop neergeveld. Het staat boven activiteit en passiviteit, boven bevestiging of ontkenning. Het *is*. En toch, het kan alleen maar zijn als bewustzijn van zichzelf. Wij weten heel goed dat het masker niet de onbewuste grijns uitdrukt van een slaper noch die van een dode. Het verwijst naar mogelijkheden, naar een situatie in de wereld. Het leed is de bewuste betrekking tot deze mogelijkheden, tot deze situatie, maar gestold, gegoten in het brons van het zijn. Zó, zo fascineert het ons. Het is als een zwakke benadering van het leed-in-zich, dat ons eigen leed obsedeert”.

In het eerste deel van deze tekst herkent men de beschrijving van het „être en soi”, die in de vorige paragraaf is weergegeven. Dit en-soi karak-

⁴⁰ EN, 127v. Zie hoofdstuk I, § 3, noot 63

ter komt het meest toe aan het leed zoals dit wordt uitgedrukt in een beeld of een treurspelmasker. Minder volmaakt wordt het gevonden als wij het zien op het gelaat van een ander. Maar zelfs dit verschijnt ons toch nog op een geheel andere wijze dan het leed dat wijzelf gevoelen:

„Het leed dat ik gevoel daarentegen ontsnapt aan zichzelf tot bewustzijn van leed. Ik kan er nooit door worden verrast, want het is in de mate dat ik het gevoel. Zijn doorzichtigheid ontnemt het alle diepte. Ik kan het niet gadeslaan, zoals ik dat op het beeld gadesla, omdat ik zelf het doe zijn en dat ook weet. Als ik dan lijden moet, dan zou ik willen dat mijn lijden mij aangreep en overviel als een noodweer. Maar ik moet het in stand houden met mijn eigen vrije spontaneïteit. Ik zou tegelijkertijd het willen zijn en het ondergaan. Maar dat enorme, duistere lijden dat mij buiten mijzelf zou brengen, scheert steeds met zijn vleugels over mij heen. Ik kan het niet vatten en vind enkel mijzelf: ik die klaag, ik die zucht, ik die, om het lijden te realiseren dat ik ben, steeds de comédie van het leed moet spelen. Ik wring mijn handen, ik schreeuw het uit, opdat dingen, geluiden en gebaren door de wereld zouden gaan, gemend door het leed in zich dat ik niet zijn kan. Elke klacht, elke gelaatsuitdrukking van hem die lijdt beoogt het beeld-in-zich te houwen van het lijden. Maar dat beeld bestaat slechts voor anderen en door anderen”.⁴¹

§ 2. *Het bewustzijn van iets.*

In de vorige paragraaf hebben wij gezien dat het bewustzijn zich stelt in niet-identiteit met zichzelf, en dus als deficient ten opzichte van een ideaal. Daarmee verschijnt de „eigen mogelijkheid” van het bewustzijn en de tijd als zijn eerste ek-stase. Aldus ontkomt Sartre aan de „instantanéité” van het Cogito.

In deze paragraaf zullen wij een andere ek-stase van het bewustzijn gaan beschouwen: zijn transcendentie, waardoor men aan de „insularité” van het Cogito ontkomt. Wij zullen 1° zien dat de transcendentie naar iets anders geïmpliceerd is in het bewustzijn (van) zichzelf. Dit is Sartre's „preuve ontologique”. 2° zullen wij de verschillende omschrijvingen van dat „andere” en de implicaties daarvan beschouwen.

1. Wij hebben hierboven reeds gesproken over het intentionaliteitsbeginsel in verband met Sartre's verhouding tot het idealisme. Wij komen er nu op terug onder een andere belichting en beschouwen het nu als zijnsrelatie. Wij zullen uiteen gaan zetten a) dat het niet-thetische bewustzijn een thetisch bewustzijn impliceert. b) Het thetische bewustzijn im-

⁴¹ EN, 135v.

pliceert het bestaan van iets. c) Wij zullen tenslotte zien hoe dit verstaan moet worden.

1a. Het niet-thetische bewustzijn impliceert het thetische. Dit wil zeggen dat er geen bewustzijn (van) zichzelf kan wezen, als er niet tevens een bewustzijn van iets anders is. Deze stelling hangt samen met de rol die Sartre toekent aan het Ik. Als de oorspronkelijke beleving zou zijn: „Ik lees”, dan is het mogelijk zich een zuiver zelfbewustzijn in te denken als eerste gegeven: *Ik denk, Ik ben*, en dit te stellen in de vorm van het identiteitsbeginsel: *Ik ben Ik*.¹ Maar voor Sartre is de oorspronkelijke beleving ik-loos. Dan wordt het duidelijk dat er geen bewustzijn (van) een beleving kan zijn, als er geen beleving van iets is. Sartre verduidelijkt dit op twee wijzen. De eerste is het beeld van twee spiegels die tegenover elkaar zijn opgesteld. Als zij enkel en alleen elkaar zouden weerkaatsen, zouden zij eigenlijk niets weerspiegelen. Wil het spel van weerkaatsing mogelijk zijn, dan moet een van die spiegels nog iets anders weerkaatsen dan alleen die andere spiegel.² Als er geen schip in zicht is, zien wij „niets” in een periscoop. Zo ook hier: „Il faut que le reflétant reflète quelque chose, pour que l'ensemble ne s'effondre pas dans le rien”.³

De tweede wijze om deze noodzakelijkheid van „iets anders” tot uitdrukking te brengen berust op zijn leer van de negatie. Wij hebben reeds gezien dat het thetische bewustzijn gekarakteriseerd wordt als een zijn-bij... De vorige paragraaf heeft ons geleerd dat dit zijn-bij een negatie impliceert. Het thetische bewustzijn moet zich stellen als niet... en het niet-thetische bewustzijn stelt zich weer in niet-identiteit met het thetische. Zou het thetische bewustzijn niet aan *iets* tegenwoordig wezen, dan zouden de twee negaties op elkaar steunen en dan zou het geheel ineensstorten bij gebrek aan een solied fundament.⁴

Deze tweede manier van voorstellen heeft het voordeel dat zij laat zien dat ook het thetische bewustzijn een negatie impliceert en daarom slechts mogelijk is voor een wezen dat is in niet-identiteit met zichzelf. Het thetische en het niet-thetische bewustzijn impliceren dus dezelfde grondstructuur van de niet-identiteit, die van het „être pour-soi”. Daarom kan Sartre zeggen „la structure de base de l'intentionnalité... c'est la négation comme rapport interne”. Het is dus slechts een explicatie van iets wat in

¹ Het bewustzijn moet op een of andere wijze gekwalificeerd worden, anders is er niets. EN, 29. Deze gedachte ligt ook ten grondslag aan de teksten die op de volgende bladzijden besproken worden.

² EN, 221.

³ EN, 221.

⁴ EN, 167.

feite een eenheid is, als deze tekst vervolgt: „Le pour-soi échappe doublement à l'être, par désagrégation intime et par négation expresse”.⁵

1b. Op zich genomen tonen deze teksten niets anders dan dat het cogito een cogitatum nodig heeft om te kunnen zijn. Maar dit kan als een louter essentieel verband geduid worden. Om bewust te zijn (van) te fantaseren, moet ik over iets fantaseren. Meer niet. Maar reeds in zijn inleiding heeft Sartre er op gewezen, dat het intentionaliteitsbeginsel in twee verschillende zinnen verstaan kan worden en heeft hij aangeduid in welke zin hij het gebruikt.⁶ Dit ontslaat hem van de verplichting om dit elke keer dat hij er op terugkomt weer opnieuw aan te geven. De eerste zin waarin het beginsel verstaan kan worden is dat het bewustzijn het zijn van zijn object constitueert.⁷ Maar dit is een onmogelijkheid zowel van de kant van het bewustzijn als ook van de kant van het object. Voor het bewustzijn, omdat het niet in te zien is, hoe het immanente iets buiten zich zou kunnen voortbrengen;⁸ van de kant van het object, omdat daarmee zijn zijn tot iets passiefs gemaakt zou worden,⁹ en bovendien nooit zou kunnen verschijnen op die manier waarop het in feite verschijnt als „immer schon da” dit wil zeggen in een zijn dat niet tot het bewustzijn te herleiden is en dat „déborde et fonde la connaissance qu'on en prend”.¹⁰

Dit is hetgeen Sartre zijn preuve ontologique noemt: het bewustzijn is onthulde onthulling van een zijn dat niet tot het bewustzijn te herleiden is.¹¹ Aan een dergelijk zijn heeft het bewustzijn behoefte om onthulde onthulling te kunnen zijn. Of anders: om als onthulde onthulling te kunnen bestaan.

De kern van deze beschouwing ligt hierin dat er een zijnsrelatie gesteld wordt tussen het bewustzijn en het transfenomenale zijn. Zij luidt dus: Het bestaan van het bewustzijn impliceert het bestaan van een transfenomenaal zijn. Welnu, het bewustzijn bestaat. Dus is er transfenomenaal zijn. De redenering is dus *niet*: denken impliceert dat er denken van iets is. Welnu, er is denken. Dus is er denken van iets. Op deze wijze kan nooit legitiem worden afgeleid dat er denken van *iets dat bestaat* zou moeten zijn.

Sartre's weergave van zijn eigen argument is niet altijd even onberispelijk. De volgende formulering schiet te kort: „Zeggen dat het bewustzijn

⁵ EN, 167.

⁶ EN, 27.

⁷ EN, 27.

⁸ EN, 26.

⁹ EN, 25.

¹⁰ EN, 16.

¹¹ EN, 16, 27, 30v, 439, 588.

steeds bewustzijn van iets is, betekent dat het bewustzijn geen ander zijn heeft dan de welomschreven verplichting een onthullend schouwen van iets te zijn, dit wil zeggen van een transcendent zijnde. . . . Welnu, een onthullend schouwen impliceert iets dat onthuld wordt".¹² Zo gesteld komt men niet verder dan een cogito dat een cogitatum impliceert. Het argument moet dan worden aangevuld door de overweging dat het schouwen van het cogitatum qua cogitatum niet onthullend genoemd kan worden, omdat het cogitatum qua cogitatum mij nooit iets nieuws leert. Als ik mij bij voorbeeld het Pantheon voorstel, stel ik mij wel kolommen voor. Maar deze voorstelling helpt mij niets vooruit als ik me afvraag: Hoeveel kolommen staan er ook weer voor het Pantheon?¹³ Met andere woorden: er is zo geen sprake van een werkelijke onthulling.

Duidelijker zet Sartre zijn bedoeling uiteen in de volgende tekst: „Het gaat er niet om aan te tonen dat de voorstellingen van de inwendige zin het bestaan impliceren van objectieve, ruimtelijke fenomenen, maar dat het bewustzijn in zijn zijn een niet-bewust transfenomenaal zijn impliceert. . . . Zeggen dat het bewustzijn bewustzijn van iets is, is zeggen dat het zich moet stellen als onthulde onthulling van een zijnde dat het niet is en dat zich aandient als reeds bestaande voordat het het onthult";¹⁴ dit heeft veelmeer het karakter van een beschrijving dan van een bewijsvoering.

1c. Tot het bestaan van „wat" wil Sartre komen met dit bewijs? Hij gaat in ieder geval niet zo ver dat alles waarvan het bewustzijn zich hoe dan ook bewust is, zou bestaan. Wij herinneren aan een tekst die wij reeds eerder aanhaalden: „Il suffit que j'aie conscience d'avoir conscience de cette table pour que j'en aie en effet conscience. Cela ne suffit certes pas pour me permettre d'affirmer que cette table existe en soi – mais bien qu'elle existe pour moi".¹⁵ De stelling van Sartre gaat niet verder dan: Om te zijn eist het cogito dat er transfenomenaal zijn is. Aan dit transfenomenale zijn is het cogito in zijn zijn gebonden. Deze interpretatie wordt ingegeven door twee overwegingen. De eerste is de algemene gedachtengang van de inleiding, waar de „preuve ontologique" het meest uitvoerig wordt uiteengezet. De eerste paragrafen zijn gewijd aan het transfenomenale zijn, dat voorwaarde is voor alle verschijnen. De derde paragraaf spreekt over de transfenomenale zijnsdimensie van het bewustzijn. De vierde paragraaf sluit uit dat het „être transphénoménal de la conscience saurait fonder

¹² EN, 29.

¹³ Vgl. IR, 115v. Zie ook *ibid.* p. 18: la quasi-observation.

¹⁴ EN, 29.

¹⁵ EN, 18.

l'être transphénoménal du phénomène."¹⁶ De vijfde paragraaf zet dan de preuve ontologique uiteen, zodat het het meest voor de hand liggend is aan te nemen dat het zijn dat in het bewustzijn geïmpliceerd is, dat transfenomenale zijn is. De tweede overweging wordt ingegeven door een enigszins parallel gaande uiteenzetting. Wij zullen in het derde hoofdstuk zien dat Sartre vraagt naar de oorspronkelijke ervaring van het bestaan van de ander. Dit bestaan ervaren wij in de blik. Maar wat deze ervaring ons met zekerheid leert is dat er „anderen” bestaan. Of de hoed en jas die ik nu door het raam zie passeren, gedragen worden door een mens dan wel door een robot, is iets dat ik slechts met waarschijnlijkheid kan uitmaken.¹⁷ Het „algemene” – dat er een wereld is, dat er anderen zijn – is zéker. Ten aanzien van déze of dit is er alle ruimte voor onzekerheid, vergissing enz. Hier hebben wij hoogstens waarschijnlijkheid.

Door zijn „preuve ontologique” neemt Sartre een positie in die zowel van Husserl als van Heidegger afwijkt. Van Husserl wijkt Sartre af door te breken met diens idealisme; van Heidegger door het in de wereld zijn aan het cogito met zijn praereflexief bewustzijn van zichzelf toe te kennen. Volgens Heidegger is het Dasein in de wereld en heeft daar een Verstandnis van. In sartrianse termen uitgedrukt: het heeft een thetisch bewustzijn van de wereld. Maar Sartre verwijt hem het Cogito – wat blijkens de context het niet-thetische bewustzijn van zichzelf moet betekenen – geheel en al buiten beschouwing te laten. Heidegger, aldus Sartre, „is er dermate van overtuigd dat het Cogito van Husserl een valstrik is, dat hij welbewust vermijdt er van uit te gaan. Maar daarmee wordt het hem een onmogelijkheid het Cogito ooit weer in te voeren „on ne peut pas supprimer d'abord la dimension „conscience” fût ce pour la rétablir ensuite. La compréhension n'a de sens que si elle est conscience de compréhension”.”¹⁸ Tegen Heidegger handhaaft Sartre dus het cogito. Tegen Husserl beschrijft Sartre het cogito als een zijnsrelatie tot de wereld. Het is duidelijk dat het bewustzijn zich (van) deze zijnsrelatie bewust is.

Merken wij nu reeds op dat wij door deze plaatsbepaling van Sartre tegenover Husserl en Heidegger mogelijk ook een sleutel hebben voor de oplossing van een ambiguïteit die wij in het vorige hoofdstuk signaleerden: de ambiguïteit namelijk van de eerste verhouding tot het zijn. Zouden wij deze vanuit de latere Husserl duiden, dan zou Sartre spreken over de Lebenswelt; duiden wij haar vanuit Heidegger, dan gaat het over het verschijnen van de Lebenswelt in de wijze der Verfallenheit. Op het ogen-

¹⁶ EN, 27.

¹⁷ EN, 334vv. Zie hieronder, derde hoofdstuk, blz. 141vv.

¹⁸ EN, 128. Vandaar het verwijt: „Il faut assurer l'être du faire”, EN, 17, noot.

blik kunnen wij nog niets anders doen dan de vraag herhalen en enigszins preciseren. Wij kunnen haar slechts beantwoorden als wij over de kwade trouw gesproken hebben.

2. Wij zullen nu nader gaan beschouwen wat het voor Sartre zakelijk betekent als hij stelt dat het bewustzijn in zijn zijn een transfenomenaal zijn impliceert. Wij zullen uiteenzetten hoe er daarmee a) „zijn” verschijnt en b) een „wereld” en c) hoe de Konstitution van de wereld verloopt.

2a. De conclusie de preuve ontologique is, dat er zijnden zijn wier bestaan niet tot hun verschijnen te herleiden is, of anders gezegd, dat er zijnden zijn in een transfenomenaal zijn.

In zover het bewustzijn een bewuste zijnsrelatie zegt tot deze zijnden, verschijnen deze zijnden en het bewustzijn zelf *als bestaand*. Daarmee verschijnt er „bestaan”. Sartre drukt dit uit door te zeggen: „il y a de l'être”.¹⁹ Dit wil niet zeggen dat het bewustzijn het zijn der zijnden zou scheppen, maar alleen dat er door en voor het bewustzijn „zijn” verschijnt. Dit zijn is daarom fenomeen en niets dan fenomeen, d.w.z. het is enkel in zover het verschijnt. Maar het verschijnt slechts omdat er zijnden zijn. Het heeft zelf om te kunnen verschijnen een transfenomenale achtergrond nodig.

Van dit zijn heeft het bewustzijn uiteraard een „compréhension préontologique”, omdat het bewustzijn zich van zijn zijnsrelatie tot de zijnden en van zijn eigen zijn bewust is. Deze compréhension préontologique gaat niet gepaard met een conceptuele fixatie.²⁰ Zij heeft het karakter van een „stemming” zoals de walging of de verveling. Zij maakt de ontologie mogelijk.

Wat zich in de zijnservaring toont is niet het *eigen* zijn van een zijnde²¹ – het zijn van b.v. deze tafel – maar het feit dat er zijnden zijn die bestaan. Het bestaan onthult zich hier in zijn absolute onherleidbaarheid tot iets anders; het toont zich als être-en-soi. Dat er „zijn” verschijnt en dat er „être-en-soi” verschijnt is dus hetzelfde.

Het verschijnen van „zijn” verwijst naar datgene wat dit verschijnen mogelijk maakt: het transfenomenale zijn, of als men wil: naar de zijnden in hun transfenomenale zijn. Daarom kan „être” ook gebruikt worden voor „alles wat is”. Zo kan Sartre de volgende overgang maken: ik ben

¹⁹ Vgl. M. Heidegger, SZ, „dass es Sein gibt”, p. 72, 212. Voor dit „il-y-a” als zijn-in-verschijnen vgl. EN, 391vv; 538vv; 558, 573, 578, 590, 694vv, 713.

²⁰ EN, 30.

²¹ EN, 30.

tegenwoordig aan deze tafel, aan deze kamer, aan Parijs, aan de wereld, „bref, à l'être en soi”.²² Hiermee krijgt het „zijn” het karakter van een „totalité”²³ die echter weer onmiddellijk verbrokkeld wordt: een *totalité détotalisée*,²⁴ zoals Sartre het noemt.

Alleen voor een bewustzijn verschijnt er „zijn”. De manier waarop dit zijn verschijnt, weerspiegelt de eigen zijnswijze van het bewustzijn. Omdat het bewustzijn een „*totalité détotalisée*” is, daarom verschijnt het zijn ook als *totalité détotalisée*. Dit roept de vraag op, waarom het bewustzijn een *totalité détotalisée* is. De kern van het antwoord hebben wij reeds gezien toen wij in de vorige paragraaf stelden dat het bewustzijn zich constitueert in niet-identiteit met zichzelf. Daardoor gaat een oorspronkelijke eenheid met zichzelf verloren en zo verschijnt er een „*totalité détotalisée*”. Maar mét deze *totalité détotalisée*, of met het zijn als manco verschijnt de totaliteit als waarde voor het bewustzijn. In de vorige paragraaf zagen wij hoe dit besloten ligt in de structuur van het niet-thetische bewustzijn. Maar in het eerste deel van deze paragraaf hebben wij de intieme samenhang gezien tussen het niet-thetische en het thetische bewustzijn, en op grond van deze samenhang vinden wij deze totaliserende-detotaliserende structuur ook in het thetische bewustzijn terug. Het thetische bewustzijn is op de eerste plaats een „*présence à ..*” en ook hier sluit de tegenwoordigheid een negatie in.

Zoals het niet-thetische bewustzijn op een afstand staat van het thetische om er aan tegenwoordig te kunnen zijn, zo neemt ook het thetische bewustzijn afstand van datgene waaraan het tegenwoordig is en stelt zich in dit *recul néantisant* als niet... Dat betekent dat ook het thetische bewustzijn deze negatie niet is, maar haar te zijn heeft. Aldus verschijnt de totaliteit van de negatie van het thetische bewustzijn en daarmee ook de totaliteit van het genegeerde: het bewustzijn verschijnt als verschillend – als „niet” – van *alles* wat is.²⁵ In een meer concrete uitdrukking: het bewustzijn verschijnt aan zichzelf als „totaal leeg”,²⁶ of totaal verschillend van het zijn. Deze totaliteit is een „*totalité synchrétique et indifférenciée*”.²⁷

Deze totaliteit van de negatie is echter slechts een „waarde” die niet is.

²² EN, 166

²³ Wij trachten hier tot inzicht te komen in de verschillende betekenissen die „l'être” bij Sartre heeft, en de onderlinge samenhang daarvan vast te stellen. Vgl. hierboven blz 46, de betekenis 7 t/m 10.

²⁴ EN, 229vv, vgl. 538.

²⁵ EN, 230

²⁶ EN, 23, 236, 237. Dit betekent niet dat er een „Erfüllung” zou zijn van deze leegte. Dit zou een opvatting zijn die in een „philosophie alimentaire” thuishoort, zie hierboven blz 12. Er is alleen een determinatie van deze leegte als leegte van... EN, 236.

²⁷ EN, 231

Zij verschijnt slechts als het ideaal van een concrete, partiële negatie, als het ideaal van *déze* negatie, of, anders gezegd, van de negatie van „dit”. Zo zegt Sartre: „l'être que je ne suis pas présentement en tant qu'il apparaît sur le fond de la totalité de l'être, c'est le ceci”.²⁸ Er is dus een totaliteit die aan het „ceci” voorafgaat, juist zoals de totaliteit van het *croyance* en *soi* aan het *conscience* (de) *croyance* voorafgaat. Vandaar zegt Sartre: „Het is niet zó dat mij eerst de tafel gegeven is, en dan de kamer en dan het huis, en dan de straat en de stad en tenslotte de wereld als „le passage à la limite, comme la somme de tous les existants”. Integendeel: ik kan slechts een gebruiksvoorwerp (*chose ustensile*) beschouwen door uit te gaan van de absolute totaliteit van alles wat bestaat, want mijn eerste zijn is een zijn in de wereld”. Maar zoals er met het *conscience* (de) *croyance* de totaliteit van la *croyance* verschijnt als ideaal, zo verschijnt er met „la chose ustensile” – of zeggen wij nog liever met het „dit” – weer een verwijzing naar die totaliteit. Wij gaan van de totaliteit naar het „dit” (prioriteit van de totaliteit tegenover het dit) en van het „dit” weer naar de totaliteit (prioriteit van het „dit” tegenover de totaliteit). Vandaar dat Sartre de zo juist aangehaalde tekst vervolgt: „Aldus vinden wij in de dingen – voor zover er dingen verschijnen – een eeuwige uitnodiging voor de mens naar de integratie”.²⁹ Gehoor gevend aan deze oproep komt de mens er toe zich een wereld te konstitueren. Deze wereld heeft dan weer het karakter van een *totalité*, maar niet meer van een *totalité synchrétique* et *indifférenciée*, omdat in *déze* wereld juist een netwerk van relaties verschijnt.

Om deze Konstitution van de wereld in haar verloop te kunnen volgen zullen wij moeten uitgaan van deze „*totalité indifférenciée*” en zien hoe daarin de verschillende differentiaties aan het licht treden.

Het meest elementaire onderscheid is het onderscheid tussen „dit” en „dat”.³⁰ Dit verschijnt als volgt: Het bewustzijn stelt zich als niet-dit. Het is niet deze negatie, maar het hééft haar te zijn. Dat wil zeggen dat deze negatie een mogelijkheid van het bewustzijn is, en met deze negatie als mogelijkheid verschijnt er een ándere mogelijkheid voor het bewustzijn: zich te stellen als de negatie van „iets anders”. Daarmee valt het eerste weer terug in de ongedifferentieerde achtergrond van de totaliteit. Het bewustzijn kan het „dit” echter in die terugval stuiten en het vasthouden. Het stelt zich daarmee als niet-dit-en-niet-dat, en daarmee stelt het tevens „dit” is niet „dat”. Meer concreet uitgedrukt: Ik kan mijn aandacht richten

²⁸ EN, 231.

²⁹ EN, 538.

³⁰ EN, 231v.

op het boek voor mij. Het bewustzijn stelt zich dan als „niet-het-boek”. De tafel waarop het boek ligt, wordt dan tot achtergrond. Ik kan echter ook mijn aandacht richten op: het boek op de tafel. Het bewustzijn stelt zich dan als „niet het boek op de tafel” en stelt daarmee tevens: het boek is niet de tafel. Zonder het bewustzijn zou het boek enkel het boek zijn en de tafel enkel de tafel. Alleen voor een bewustzijn verschijnt: een boek dat niet de tafel is, en een tafel die niet het boek is. Om boek te zijn, heeft het boek de tafel niet nodig en de tafel niet het boek. Als de negatie „het boek is niet de tafel” er is, dan is dat omdat het bewustzijn ze invoert. Wordt deze negatie tussen het boek en de tafel gehypostasiëerd dan verschijnt de ruimte,³¹ die tussen het boek en de tafel is, en met de ruimte de afstand³² tussen twee voorwerpen, de weg³³ die ik doorlopen moet om van het ene voorwerp naar het andere te gaan enz.

De uiteenlegging van de negatie waarin het bewustzijn zich stelt als niet-dit, kan echter ook nog een andere richting nemen: het dit is gekwalificeerd en het bewustzijn kan zich als niet-die-kwaliteiten stellen. Sartre neemt geen substantie aan die achter de verschijningsvormen schuil gaat. Hij houdt de husserliaanse stelling vast dat het dit zichzelf toont onder verschillende „Abschattungen”, en dat deze Abschattungen elkaar doordringen. Als ik bv. een citroen zie, dan is het geel dat ik zie citroen-geel en is dat geel tevens citroenzuur.³⁴ Uit deze veelheid van kwaliteiten kan men één kwaliteit isoleren, waardoor de andere eigenschappen binnen deze ene kwaliteit vervagen tot een „équilibre indifférencié”.³⁵ Dan tracht ik van deze ene kwaliteit te transcenderen naar haar essentie. Deze essentie ligt echter niet *in* de kwaliteit, maar zij is de zin van een kwaliteit,³⁶ een ideaal, waarvoor het gegeven – het tegenwoordige moet getranscendeerd worden naar de toekomst: „le vert pur vient au vert-rugosité-lumière du fond de l’avenir comme son sens. ... C’est le pur corrélatif de l’idéalité pure de ma négation”.³⁷

In deze verwijzing naar de toekomst verschijnt de duurzaamheid³⁸ van de dingen als de mogelijkheid voor een ding om conform te zijn aan zijn wezen. Op grond van de duurzaamheid die de eerste mogelijkheid is, verschijnen de andere mogelijkheden in de dingen d.w.z. verschijnt hun

³¹ EN, 233.

³² EN, 55.

³³ Cfr. EN, 264.

³⁴ EN, 235.

³⁵ EN, 238.

³⁶ EN, 243. Vgl. 238.

³⁷ EN, 243. Vgl. S II, 212.

³⁸ EN, 243.

„ustensilité”³⁰ als mogelijkheid om... Hiermede wordt een heel netwerk van relaties aangeduid oftewel een wereld.

2c. Zowel in de vorige paragraaf als in deze zijn wij op de tijdelijkheid gestoten: Wat verschijnt, verschijnt binnen het zich vertijdelijken van het bewustzijn of binnen het zich op de toekomst richten van het bewustzijn. Sartre drukt dit uit door te zeggen dat de wereld verschijnt binnen „le circuit de l'ipséité”.⁴⁰ Om uiteen te zetten wat hij daaronder verstaat zullen wij hem volgen bij een concrete analyse, n.l. van de dorst.

Als men de dorst zou beschouwen als een bepaald gevoel, een droge mond of iets dergelijks, dan behandelt men haar als een louter subjectieve aandoening. Daarmee zou men uit het oog verliezen dat elk bewustzijn een bewustzijn van iets is. Dorstig zijn is een wijze van stellen van de wereld. Vandaar zegt Sartre: „la conscience irréfléchie (de) soif est saisie *du* verre d'eau comme désirable”.⁴¹ Het thetische bewustzijn gaat uit naar het glas water en dit glas water verschijnt weer midden in de wereld: te vragen bij die boerderij daarginds, aan mensen die een dialect spreken dat ik slechts met moeite versta enz. Dit niet-thetische bewustzijn (van) dorst weet zichzelf te bestaan als niet geheel en al dorst. Het ideaal van dorst staat het steeds voor ogen. Om dit ideaal te realiseren moet de dorst worden opgevoerd tot haar hoogtepunt. Dit betekent niet dat ik nog maar even moet wachten totdat ik „helemaal verga van de dorst”. Het hoogtepunt van dorst-hebben is drinken.⁴² Op het ogenblik dat ik mijn dorst les, toont zich pas ten volle wat „dorst hebben” is. Op dat ogenblik verschijnt: de dorst zelf. Het correlaat van dit bewustzijn is: het glas dat gedronken wordt, waarvan het lege glas de eigen mogelijkheid is, en deze eigen mogelijkheid maakt het glas tot iets dat „te ledigen”⁴³ is. Dit lege glas verschijnt daarmee als toekomstig en in een toekomstige wereld, als een zijn aan gene zijde van het zijn. Over de wereld heen komt de dorst dus tot zichzelf.⁴⁴ En de „wereld” – verstaan als netwerk van relaties, het glas water als begerenswaardig, het glas dat gedronken wordt, het lege glas – verschijnt binnen dit tot zichzelf komen. Er is dus een uitgaan van de dorst en een terugkeer tot het volledige verschijnen van: „de dorst zelf”. Vandaar Sartre's naam voor dit proces: le circuit de l'ipséité.

³⁹ EN, 250.

⁴⁰ EN, 147v, 205, 231, 242, 248, 250, 317, 343, 348, 350, 405, 406, 443, 618, 619, 622, 649, 685.

⁴¹ EN, 147v.

⁴² EN, 146.

⁴³ EN, 149.

⁴⁴ EN, 146.

Wat aan dit alles ten grondslag ligt is de verhouding van het *pour-soi* tot zijn eigen mogelijkheid.⁴⁵ Maar deze niet-thetische verhouding impliceert uiteraard een thetische. Met het verschijnen van „mijn” mogelijkheid, verschijnt ook de eigen mogelijkheid in de dingen. Daarmee worden er relaties gelegd en ontstaat er een wereld. Deze verschijnt aldus binnen de grenzen van de „*ipséité*”. Zonder *ipseité* geen wereld, maar ook zonder wereld geen *ipséité*.⁴⁶ Tenslotte is de reden hiervan dat het niet-thetische bewustzijn niet mogelijk is zonder een thetisch. Uitgedrukt in de fundamentele categorieën van Sartre’s ontologie luidt dit als volgt: „In de mate waarin ik mijzelf stel als negatie van „dit”, vlucht ik deze negatie naar een aanvullende negatie, die, verenigd met de eerste, het *en-soi* zou doen verschijnen dat ik ben. Deze mogelijke negatie is niet een willekeurige, maar een die in zijnsverbondenheid staat met de eerste; zij is de complementaire negatie van mijn tegenwoordigheid aan het ding. Maar daar het *pour-soi* zich, als tegenwoordigheid, constitueert als niet-thetisch bewustzijn (van) zichzelf, laat het zich door wat er buiten is, zeggen wat het is. Het herwint zijn zijn buiten zich. . . de aanvullende negatie die het is als zijn eigen mogelijkheid, is dus negatie-tegenwoordigheid, dit wil zeggen dat het *pour-soi* haar te zijn heeft als niet-thetisch bewustzijn (van) zichzelf en thetisch bewustzijn van het zijn aan gene zijde van het zijn. En het zijn aan gene zijde van het zijn is verbonden aan het tegenwoordige dit, niet door een of andere externe betrekking, maar precies door een band van complementariteit, die in strikte correlatie staat met de betrekking van het *pour-soi* tot zijn toekomst”.⁴⁷

De wereld die aldus binnen het circuit de *ipseité* verschijnt, is steeds mijn wereld. Måår, in haar eerste verschijnen wordt dit van mij zijn niet *gesteld*.⁴⁸ Zoals het beleven ik-loos is, zo is ook de wereld zonder het karakter van „de mijne”. De wereld verschijnt pas uitdrukkelijk als de mijne in een nadere reflexie, waarin het *pour-soi* op zichzelf wordt teruggeworpen, en waarin het Ik⁴⁹ en het Ik-zelf verschijnen.⁵⁰

Trachten wij nu tot slot van deze paragraaf tot een samenvatting van dit alles te komen. In het eerste deel hebben wij gezien dat het niet-thetische bewustzijn een thetisch bewustzijn impliceert, en dat de verhouding van dat thetische bewustzijn tot datgene waarvan het zich bewust

⁴⁵ EN, 139v. Vgl. 244. Zie ook IR, 218.

⁴⁶ EN, 149.

⁴⁷ EN, 242.

⁴⁸ EN, 149. Sartre mitigeert hier de al te radicale uitspraak van TE, 99, dat het onbereflecteerde bewustzijn onpersoonlijk zou zijn.

⁴⁹ EN, 147.

⁵⁰ EN, 343, 348.

is beschreven moet worden als een zijnsrelatie. Het thetische bewustzijn is zich van deze zijnsrelatie bewust en zo is het thetische bewustzijn „*présence à l'être*”. Dit zijn toont zich als „*Être-en-soi*”. Daarom kan ook gezegd worden dat het bewustzijn tegenwoordigheid is aan het *être-en-soi*. De zijnden worden dus uiteraard naar het zijn getranscendeerd, en daarom noemt Sartre het bewustzijn in navolging van Heidegger ontico-ontologisch.

Het zijn dat verschijnt verschijnt als *totalité détotalisée*. In zover het verschijnt als *totalité* – en zo verschijnt het op de eerste plaats – kan gezegd worden dat het bewustzijn tegenwoordig is aan „*tout l'être*”. In zover het zijn verschijnt als *totalité détotalisée* is het bewustzijn tegenwoordig aan „*dit*”. Aan „*dit*” tegenwoordig blijft het bewustzijn geobserveerd door het ideaal van zijn eigen totaliteit. Daarom worden ook de zijnden weer tot een totaliteit verenigd en aldus verschijnt er een wereld.

Wij zullen in de volgende paragraaf zien hoe het bewustzijn hierbij ten prooi kan vallen aan een illusie, en dan zijn zich-stellen-tegenover-de-wereld als het ware uit het oog verliest en de wereld beschouwt als datgene wat er aan het *pour-soi* ontbreekt om zichzelf te zijn waarbij de niet realiseerbare synthese van een *en-soi-pour-soi* als ideaal verschijnt.

§ 3. *De synthese van het en-soi en het pour-soi.*

In de vorige paragrafen is terloops ter sprake gekomen dat het bewustzijn geobserveerd is door het ideaal van de identiteit met zich zelf. Dit verlangen naar te zijn en het noëmatische correlaat daar van: de synthese van het *en-soi* en het *pour-soi* zullen wij in deze paragraaf aan een nadere bespreking onderwerpen. Wij zullen eerst de grondslag van het verlangen naar zijn uiteenzetten (1), daarna zijn verhouding tot de concrete verlangens bespreken (2); het derde punt van deze uiteenzetting handelt over de contradicties die besloten liggen in het ideaal van het *en-soi-pour-soi* (3), wat voor ons aanleiding zal zijn om in een vierde punt te laten zien hoe Sartre zelf zijn eigen beschouwingen weer sterk relateert (4).

1. De grondslagen van het *désir d'être*. Op verschillende wijzen toont Sartre aan dat een verlangen naar zijn fundamenteel is voor het bewustzijn. Het ligt voor hem besloten a) in het bewustzijn (van) de eigen contingentie, maar ook b) in het bewustzijn van de eigen zijnswijze; het is c) de laatste zin van het fundamentele ontwerp dat constituerend is voor de individuele persoonlijkheid. Ook in het d) handelen beoogt men het zijn

ot een symbool van het zijn. Deze vier punten zullen wij hier achtereenvolgens bespreken.

1a. In de voorgaande uiteenzettingen is reeds meerdere malen ter sprake gekomen dat het eigen is aan het en-soi te zijn in identiteit met zichzelf, terwijl het pour-soi daarentegen is in de wijze van niet-identiteit. Als er gezegd wordt dat het en-soi *is*, terwijl het pour-soi *niet is*, dan brengt de term „is” de zijnswijze tot uitdrukking. Dit neemt niet weg dat men ook van een beleving kan zeggen dat zij „is” om daarmee het feit van haar bestaan, de facticiteit aan te duiden.¹

Het pour-soi is zich van zijn facticiteit bewust. „Toute conscience existe comme conscience (d') exister”.² Het is zich zowel bewust van zijn bestaan, als ook van de contingentie daarvan. Het heeft het gevoel van zijn totale gratuiteit, het vat zich als „er zijnde voor niets”, als „te veel”.³ Dit gevoel van de eigen contingentie is even oorspronkelijk als het bewustzijn. Het is niet iets dat zich slechts toont in nadere bezinning, maar is mee-gegeven in het cogito. „Het vatten van het zijnde door zichzelf als niet-zijn-eigen-fundament ligt op de bodem van elk cogito. In dit opzicht is het opmerkelijk dat het zich onmiddellijk toont aan het reflexieve cogito van Descartes. Wanneer Descartes profijt wil gaan trekken uit zijn ontdekking, dan vat hij zich onmiddellijk als een onvolmaakt wezen, omdat hij twijfelt. Maar in dit onvolmaakte wezen ontdekt hij de aanwezigheid van de idee van het volmaakte. Hij vat dus een verschil tussen het zijnstype dat hij zich denken kan en het zijnde dat hij is”.⁴

Hieruit redeneert Descartes – althans in de interpretatie van Sartre – als volgt verder: Het zijnde dat het idee van het volmaakte in zich draagt kan niet zijn eigen fundament zijn, want anders zou het zich hebben voortgebracht overeenkomstig dat idee, en dus in alle volmaaktheid. Bij een dergelijk zijnde zou er geen verschil mogelijk zijn tussen hetgeen het denkt en hetgeen het is. Het zou zich overeenkomstig zijn zijnsbegrip voortbrengen, en van de andere kant, zou het niets anders kunnen denken dan hetgeen het is. Bij het pour-soi vinden wij echter wel een verschil tussen hetgeen het is en hetgeen het denken kan, het vat zijn eigen zijn als een gebrek-aan-zijn tegenover het zijn en dit is op de eerste plaats een vatten van zijn eigen contingentie.⁵

¹ EN, 121vv.

² Vgl. EN, 539.

³ EN, 126.

⁴ EN, 122.

⁵ EN, 122.

Sartre verklaart zelf bij deze beschouwing dat hem hier het godsbewijs van Descartes voor ogen staat⁶. Diens argumentatie wordt echter omgebogen, en wel in twee opzichten. Op de eerste plaats wordt zij gelaïciseerd. Wat er van overblijft is het bewustzijn van de contingentie van het *pour-soi*, en dit in de sartraanse zin van onherleidbaarheid. Op de tweede plaats moet worden opgemerkt dat de cartesische beschouwing op het reflexieve niveau ligt. Sartre daarentegen plaatst het bewustzijn van de eigen contingentie op het praereflexieve niveau⁷.

Met dit niet-thetische vatten van de eigen contingentie rijst het ideaal op van fundament-van-zichzelf-te-zijn. Ook dit ideaal ligt op het niet-thetische vlak. Het is dus niet iets dat gesteld wordt als een te-bereiken doel, noch iets waarvoor het bewustzijn zich inspanning zou moeten getroosten⁸. Het is zoals wij hieronder nog uiteen zullen zetten slechts de zin van alle concrete verlangens van het *pour-soi*. Het is in ieder geval nu reeds duidelijk, dat het *pour-soi* in zijn streven naar het ideaal fundament van zichzelf te zijn, zijn contingentie tracht op te heffen. Want als het fundament van zichzelf zou zijn en daarmee zijn bestaan zou voortbrengen overeenkomstig zijn bewustzijn, dan zou het bestaan daarmee gerechtvaardigd zijn.⁹

1b. Het verlangen naar het fundament te zijn van zichzelf ligt ook besloten in het bewustzijn (van) de eigen zijnswijze. In de vorige paragrafen hebben wij reeds gezien dat het bewustzijn zichzelf stelt in de wijze van niet-identiteit met zich, omdat een beleving steeds gepaard gaat met het bewustzijn (van) zichzelf. Daarom is er bij een beleving steeds sprake van een „décompression de l'être”.¹⁰

Met deze ene zin is in de grond van de zaak het spel gespeeld. Niet-identiteit met zichzelf kan namelijk twee betekenissen hebben. Het kan een loutere negatie zijn van de identiteit, maar het kan ook als een privatie van identiteit verstaan worden. Verstaat men het in deze laatste zin, dan worden daarmee de (ideale) identiteit en (werkelijke) niet-identiteit in

⁶ R. Descartes, *Discours de la Methode*, IVème partie. Ed. A. Bridoux, Paris, 1952, p. 147vv, *Meditation IIIème*, *ibid.*, p. 284vv, *Principia*, n. 18, *ed. cit.* p. 579.

⁷ Sartre zegt dat dit bewustzijn ligt „au fond de tout cogito”. Het is een vorontologisch Seinsverstandnis dat zich toont in het gevoel van volslagen gratuititeit (EN, 126). Dit gevoel is de walging. Vgl. N, 166.

⁸ EN, 134, 136, 138.

⁹ EN, 124vv.

¹⁰ Reeds in de *Introduction* werd gezegd „Tout se passe comme si pour libérer l'affirmation de soi au sein de l'être, il fallait une décompression de l'être”. EN, 32. Vgl. EN, 115.

één adem gesteld. In deze laatste zin neemt Sartre het. Dit bewijzen zijn uitspraken dat het ideaal of de waarde van het zijn een koppel uitmaakt met het *pour-soi*,¹¹ of consubstantieel is met de eigen zijnswijze van de beleving.¹² Er kan geen beleving zijn zonder dat het ideaal van de identiteit met zichzelf gesteld wordt. Men moet zelfs zeggen: „Sans cet être la conscience ne serait pas manqué. C'est de lui . . qu'elle tire sa signification de conscience”.¹³

Ook hier geldt hetzelfde als bij het bewustzijn van de contingentie: de waarde wordt niet uitdrukkelijk gesteld in een thetisch bewustzijn.¹⁴ Alles speelt zich af op het niet-thetische vlak. Op grond van de zijnsstructuur van het bewustzijn is dit door het-zijn-als-waarde geobsedeerd, bestaat het als *manco*, en als *désir d'être*.

1c Het verlangen naar te zijn is ook geïmpliceerd in de fundamentele keuze die de mens te maken heeft, waardoor hij zijn eigen individuele persoonlijkheid en zijn wereld constitueert. Dit volgt reeds uit het feit dat de vrijheid het zijn zelf is van het bewustzijn. Zij is niet een vermogen of een eigenschap van de mens, maar maakt zijn zijn uit.¹⁵ Daarom is het reeds a priori te verwachten dat wij ook in de vrijheid de structuur van niet-identiteit, *manco* en verlangen-te-zijn terugvinden.

Meer onmiddellijk nog volgt dit uit de analyse van het handelen. Handelen sluit een intentionele gerichtheid op iets in.¹⁶ Zulk een intentionele gerichtheid impliceert weer een *desideratum*, dat op een of andere wijze niet is.¹⁷ Om te kunnen handelen moet men datgene wat is kunnen

¹¹ EN, 134

¹² EN, 138

¹³ EN, 134

¹⁴ EN, 134, 138

¹⁵ EN, 61, 513, 514, 547

¹⁶ EN, 508

¹⁷ R. Polin, 1c 97, geeft de volgende weergave van dit *dépassement du réel*: „un projet d'action qui est toujours imaginaire est de ce fait toujours inadapté à la réalité. Les mobiles de l'action projetée qui ne sont qu'imaginaires sont absurdes par rapport au monde réel ou ont un sens fallacieux. Car l'imagination est inéluctablement la pensée d'un autre d'un transcendant sans commune mesure avec le réel. Deze gedachtengang is niet vrij van dubbelzinnigheid. Niet met elk *dépassement du réel* komt men in het imaginaire terecht. Sartre zegt uitdrukkelijk: „le même avenir – dus iets wat nog niet is, en dat ik slechts stellen kan en *dépasseant le réel* – je puis le vivre réel comme fond du présent (lorsque par exemple, je vais chercher Pierre à la gare et tous mes actes supposent comme leur sens réel l'arrivée de Pierre à 19 h 35) ou au contraire l'isoler et le poser pour lui-même, mais en le coupant de toute réalité et en le *anéantisant*, en le *présentifiant* comme néant”. IR, 232. In het eerste geval spreekt Sartre van een „*avenir vécu*”, in het tweede van een „*avenir imaginaire*”. Polin daarentegen spreekt in beide gevallen van

transcenderen naar iets dat niet is – het desideratum – en in het stellen van dit desideratum verschijnt hetgeen is, als behoefte-hebbend aan dit desideratum, als „comme souffrant d'un neant secret”.¹⁸ Sartre keert dus de gangbare voorstelling van zaken om.¹⁹ Meestal stelt men het zo voor dat men eerst de werkelijkheid in een malaise ervaart – haar gebrekkigheid of niet-zijn vat – en dat dan uit de ervaring van deze gebrekkigheid een verlangen naar verbetering van de toestand ontstaat en een desideratum opkomt. De gebrekkigheid van de toestand is de reden voor het opkomen van het verlangen. Sartre's opvatting is anders. Men stelt éérs het desideratum, en in het licht daarvan verschijnt het bestaande als gebrekkig „Geen enkele bestaande toestand is op zich motief voor een daad” en „geen enkele toestand is op zich gebrekkig”. „Aucun état de fait ne peut déterminer la conscience à le saisir comme manque”.²⁰

De grondslagen van deze thesis zijn duidelijk de loutere spontaniteit van het bewustzijn eist dat elke beïnvloeding van het pour-soi door het en-soi verworpen wordt, en vervolgens er wordt slechts een niet-zijn in de wereld gevonden, omdat de zijnsstructuur van het pour-soi zich in de wereld weerspiegelt: „l'homme est l'être par qui le néant vient au monde”²¹ De mens kan echter slechts het niet-zijn voortbrengen omdat hij zijn eigen niet-zijn is.²² Aldus veronderstelt het handelen dat de mens zich los kan maken van hetgeen is – de recul neantisant, waarover wij hierboven reeds spraken – en dit kan transcenderen naar hetgeen niet is. Deze twee aspek-

„imagine”. Zo komt hij er toe heel de filosofie van Sartre te karakteriseren als „une philosophie de l'imagination”. Dit wordt door hem als volgt toegelicht: „Prendre conscience de l'être en soit, dit Sartre, c'est donc le dégrader en un être pour soi faire qu'il cesse d'être ce qu'il est pour devenir autre qu'il n'est. Toute conscience tend donc à devenir conscience de l'autre de l'être, qui est la forme la plus radicale de l'être autre. Or penser l'autre que l'être, dépasser l'être réel, c'est imaginer. Dans la philosophie de Sartre, où les préoccupations ontologiques pesent si puissamment, le moyen le plus radical de sortir de l'être en soi, c'est la conscience créatrice des mondes imaginaires. C'est pourquoi cette philosophie de l'être est aussi une philosophie de l'imagination. Le monde de la pensée tend à être coextensif au monde de la conscience imaginatrice.” *ibid.* Een dergelijke weergave van Sartre vindt haar – gedeeltelijke – rechtvaardiging in de Conclusion van *L'Imaginaire* waar Sartre zegt dat het verbeeldend vermogen niet een „pouvoir empirique et surajouté” van het bewustzijn is maar dat er geen bewustzijn kan zijn zonder dit vermogen. Maar Sartre zegt daar ook uitdrukkelijk: „C'est parce qu'il est transcendentalement libre que l'homme imagine.” IR 237 vgl. 236. Sartre's filosofie is daarom meer een filosofie van de vrijheid dan een van de verbeelding.

¹⁸ EN, 509

¹⁹ EN, 510

²⁰ EN 510v. Vgl. EN, 59 met een analoge beschouwing betreffende de waarneming van de afwezigheid.

²¹ EN, 60

²² EN 61, 65, 69 83

ten van de néantisation veronderstellen dat hij niet is wat hij is.²³

Het handelen veronderstelt dus de vrijheid. Het is zelfs niets anders dan de uitdrukking van de vrijheid,²⁴ en de vrijheid is weer niets anders dan het zijn van het bewustzijn.²⁵

Hieruit volgt dat de vrijheid niet op de eerste plaats een aangelegenheid van de wil is in tegenstelling tot de hartstochten of gevoelens.²⁶ Sartre weigert het vrij-zijn van de mens tot het willen te beperken. Héel de mens is vrij, of hij is in het geheel niet vrij.²⁷ Willen is slechts een bepaalde manier van zich te verhouden tot de doeleinden die de mens zich stelt, en het emotionele gedrag is niets anders dan een andere verhouding tot doeleinden, die overigens precies dezelfde kunnen zijn als die van de willende mens. Het verschil tussen wil en hartstocht is hierin gelegen dat de „wils-mens” zich een „technische” wereld ontwerpt en op rationele wijze de problemen zoekt op te lossen, terwijl de geemotiveerde mens in een „magische” wereld leeft, waarin hij symbolische oplossingen zoekt. Maar het hangt van de mens zelf af of hij kiest in die magische of in die technische wereld te leven.²⁸

Dit is niet zó te verstaan dat de menselijke doeleinden op een of andere wijze van te voren gegeven zijn en de menselijke vrijheid zich beperkte tot het kiezen van een magische of een technische levensstijl met betrekking tot het verwerkelijken van deze doeleinden. De doeleinden zelf vallen onder de vrijheid. Zou het anders zijn, dan zou men de vrijheid gaan verstikken onder het gewicht van het zijn: „Men verondertelt dat ik de doeleinden ontmoet zodra ik ter wereld kom. Zij komen van God, van de natuur, van „mijn natuur”, van de gemeenschap. Deze kant-en-klare voormenselijke doeleinden zouden de zin van mijn handelen bepalen, zelfs voordat ik daar weet van heb, zoals ook de motieven, opgevat als psychi-

²³ Sartre zegt uitdrukkelijk „la néantisation par quoi nous prenons du recul par rapport à la situation ne fait qu'un avec l'extase par laquelle nous nous projetons vers une modification de cette situation”, EN, 513. De vernietiging is dus bij wezen ook constructief. Het gaat daarom Sartre niet uitsluitend, zoals R. Lauth, *loc. cit.* p. 254 te verstaan geeft om een „Verneinung im praktischen Sinne”. Lauth komt tot dit oordeel omdat naar zijn mening transcenderen principieel iets anders is dan het nemen van die recul néantisant. Dit is niet sartraïans gedacht. Dit blijkt voor al uit S II, 186, 261, 276, 300.

²⁴ EN, 513.

²⁵ EN, 514.

²⁶ Vgl. EN, 517.

²⁷ EN, 516.

²⁸ EN, 521vv. Sartre heeft dit uitvoerig uiteengezet in zijn *Esquisse d'une Théorie des Emotions*. De emotie is een „certaine manière d'appréhender le monde”, *ThEm.* 30, en is dus intentioneel gericht. Aangezien het zich intentioneel richt op het eigene is van het bewustzijn, moeten de emoties als „volwaardige” bewustzijnsverschijnselen worden beschouwd.

sche gegevens, het zouden oproepen zonder dat ik het merk. Motief, daad en doel vormen een „continuüm”, iets dat vol is. Deze mislukte pogingen de vrijheid onder de last van het zijn te verstikken – hun ijdelheid treedt aan den dag, wanneer de angst voor de vrijheid opkomt – tonen voldoende dat de vrijheid in haar grond samenvalt met het niet-zijn dat in het menselijk hart ligt”.²⁹

Sartre raakt in deze tekst het probleem aan van de kwade trouw waarop wij in het vijfde hoofdstuk terugkomen. Op het ogenblik gaat het ons enkel om de stelling dat de doeleinden van ons handelen ons niet op een of andere wijze gegeven zijn, maar door onze vrijheid zelve gesteld worden. Betekent dit nu dat de individuele mens zijn doeleinden in loutere willekeur stelt?³⁰ Deze vraag kan twee dingen beogen. Men kan vragen naar het onmiddellijke en naar het verwijderde. Vraagt men naar het onmiddellijke, dan moet men zeggen, dat „men” zich wel andere doeleinden kan stellen, maar „ik” niet.³¹ In concreto heb ik mij nu eenmaal vastgelegd op een bepaalde waarden-scala, waardoor er voor sommige dingen in mijn leven wél plaats is, maar voor andere niet. Daarom kunnen ánderen omtrent mij bepaalde verwachtingen koesteren, en geldt voor mijzelf dat mijn overleg steeds ergens „truquée” is, volgens de bekende uitdrukking: „Quand on délibère, les jeux sont faits”.³² De reden hiervan is dat ik ooit een bepaalde wijze van in de wereld zijn gekozen heb in een fundamenteel ontwerp van mijzelf en van de wereld. Staande dit ontwerp heeft mijn leven een bepaalde oriëntatie gekregen, waaruit weliswaar mijn handelingen wel niet „more geometrico” kunnen worden afgeleid, maar dat van de andere kant aan mijn handelen zin en samenhang verleent.³³ Zo is er „onmiddellijk” geen willekeur. Ik beschik echter over de mogelijkheid om dat fundamentele ontwerp van mij en mijn wereld te veranderen.³⁴ Voor een dergelijke verandering vind ik in mijn actuele ontwerp geen grond.³⁵

²⁹ EN, 516. Vgl. SG, 344v.

³⁰ EN, 530. Vgl. 542.

³¹ EN, 79v.

³² EN, 527.

³³ EN, 548.

³⁴ In verband met een dergelijke verandering van fundamentele keuze spreekt Sartre van het „instant” als begin van een nieuw en daarmee einde en vernietiging van een ander fundamenteel ontwerp. EN, 544. Dit „instant” is dus van een heel andere aard als dat van hen die zich de tijd als een reeks instantia voorstellen. Het is het *καιρος*, of „der hohe Augenblick... als Artikulation in dem existenziellen Prozess”, zoals Jaspers het noemt, l.c. p. 127. Vgl. SG, 9vv. Sartre komt dus met deze opvatting van het „instant” niet in strijd met zijn eigen afwijzing van de „conception instantanéiste” van de tijd (vgl. EN, 150vv, 543) zoals *Patri*, *Remarques sur une nouvelle doctrine de la liberté*, Deucalion I, (1947), 75-92, p. 88 insinueert.

³⁵ EN, 543.

Want alle grond verschijnt slechts in functie van het fundamentele ontwerp. Dit impliceert dat het fundamentele ontwerp zelf geen grond heeft, maar grond en grondend is ³⁶ In zoverre kan men zeggen, dat het fundamentele ontwerp louter contingent of absurd is ³⁷ en zou men ook van willekeur kunnen spreken.

In zover het fundamentele ontwerp de vrijheid zelf is, en de vrijheid identiek is met de menselijke zijnswijze, kan men zeggen dat het zijn van de mens „keuze” is.³⁸ Deze uitdrukking mag echter niet worden verstaan als een „wel-overwogen” keuze.³⁹ Een weloverwogen keuze veronderstelt een doel waarvan men uitgaat als van het beginsel van overleg. Maar bij de fundamentele keuze worden de beginselen van alle verdere overleg gesteld, maar zelf is zij zonder grond. Vandaar zegt Sartre „Men hoede zich voor de valse voorstelling die van de oorspronkelijke vrijheid een stellen maakt van motieven en beweegredenen als objecten, en dan een beslissing die op die motieven en beweegredenen zou zijn gebaseerd.. De fundamentele keuze is één met het bewustzijn dat wij van onszelf hebben. Dit bewustzijn kan slechts niet-thetisch zijn, omdat het niet onder-

³⁶ EN, 559 Sartre schijnt hier geïnspireerd door *M Heidegger, Vom Wesen des Grundes* Frankfurt 1949³ p 108vv

³⁷ EN, 558 Sartre leert derhalve een totale vrijheid In noot 45 komen wij hierop nog terug Nu beperken wij ons tot het ethische aspect van deze kwestie Lukacs verwijt aan Sartre niet verder te komen dan een louter formele vrijheid zonder enige orientatie, een verwijt dat door *P Bonnel*, Lukacs contre Sartre, *Critique*, IV (1948), p 689-707, p 702 wordt overgenomen In dezelfde richting gaat ook de kritiek van *De Wachhens* op EH, *Rev Phil de Louv* XLIV, (1946), p 291-300, zie p 297 Wij zullen in het vijfde hoofdstuk, § 2, laten zien dat dit niet geheel en al gerechtvaardigd is Wij onderschrijven dan ook niet het afwijzende oordeel van *P H Simon*, *J P Sartre et le destin de l'homme*, in *Temoins de l'homme*, Paris, 1952, p 155-173, die van mening is dat „la liberte de Sartre va nulle part”, p 172 Ook zien wij in Sartre's opvatting meer dan louter waarden-subjectivisme, zoals *R Arnou*, Kierkegaard et *J P Sartre*, *Gregorianum* XXVII, (1946), p 63-88, zie p 86, doet

³⁸ EN, 516 Vgl 393

³⁹ EN, 539 Strikt genomen is het verwijt dat *V J Mc Gill* in zijn *Sartre's Doctrine of Freedom*, *Rev Intern de Phil* III, (1949), p 329-342 aan Sartre maakt, dat al de psychische afwijkingen het resultaat zijn van welbewust zelfbedrog, niet juist Deze criticus trekt het proces van de keuze van zichzelf te veel op het niveau van het thetische Dit is beslist in tegenstelling met Sartre's opvatting, zoals blijk uit de hier aangehaalde tekst Tussen het welbewuste zelfbedrog, waarbij de mens zelf niet gelooft in hetgeen hij zich voorhoudt, en het freudiaanse trauma dat de mens wordt aangedaan en waarvan hij zich niet bewust is, ligt Sartre's „mauvaise foi” Enerzijds gelooft de mens, maar anderzijds is hij bewust alleen maar te geloven terwijl hij nalaat te trachten tot volkomen helderheid te komen Zoals deze mauvaise foi instaat tussen het cynische zelfbedrog en het onbewuste proces zo staat ook de keuze (van) onszelf daar tussen in De concrete illustratie van het kiezen van een psychische afwijking vinden wij in „La Chambre”, een novelle uit „Le Mur” De held van het verhaal gelooft in zijn zinsbegoocheling, maar is er zich ook van bewust alleen maar te geloven

scheiden is van ons zijn. En omdat ons zijn juist onze fundamentele keuze is, is het bewustzijn (van) keuze identiek met het bewustzijn dat wij (van) onszelf hebben. Men moet bewust zijn om te kiezen en men moet kiezen om bewust te zijn. Bewustzijn en keuze zijn een en hetzelfde".⁴⁰

De zakelijke inhoud van hetgeen hier gesteld is kan verduidelijkt worden door Sartre's beschouwing over Baudelaire. Wij hebben hierboven gezegd dat de fundamentele keuze de sleutel biedt tot het verstaan van iemands gedrag. Willen wij iemand werkelijk begrijpen dan zullen wij zijn fundamentele keuze moeten opsporen. Daarvoor is een methode: de existentiële psycho-analyse.⁴¹ Sartre heeft deze methode toegepast op Baudelaire⁴² en Jean Genet⁴³ en ten dele op Flaubert.⁴⁴ Het wil ons echter voorkomen dat de methode zoals zij wordt toegepast op de laatstgenoemden enige wijziging heeft ondergaan en dat de theorie van l'Etre et le Néant, welke wij hier uiteenzetten, het zuiverst wordt toegepast op Baudelaire⁴⁵ Vandaar dat wij ons hier tot Baudelaire beperken.

Van Baudelaire zegt Sartre „c'est l'homme qui a choisi de se voir comme s'il était un autre; sa vie n'est que l'histoire de cet échec".⁴⁶ Of korter: „l'attitude originelle de Baudelaire est celle d'un homme penché".⁴⁷ De „inhoud" van deze keuze zullen wij op dit ogenblik nog buiten beschouwing laten. Wij beperken ons tot haar formele structuur. Dan moeten wij vragen waar deze teruggebogenheid op zichzelf vandaan komt. Zij is het voortgezette antwoord op een belevenis uit zijn jeugd: het tweede huwelijk van zijn moeder. De kleine Baudelaire was ten eerste

⁴⁰ EN, 539 Zie hierboven noot 8 en 14

⁴¹ EN, 643vv

⁴² J. P. Sartre, Baudelaire, Paris, 1947 Vgl. hierbij G. Bataille, Baudelaire mis à nu, Critique, Paris, II, (1947), p. 3-27

⁴³ J. P. Sartre, Saint Genet, Comédien et Martyr, Paris, 1952 Vgl. hierbij G. Bataille, J. P. Sartre et l'impossible révolte de Jean Genet, Critique VIII, (1952), p. 819-832, 946-961; F. Heinemann, Theologia Diaboli Van dit artikel bestaat een spaanse en een portugeese versie. Wij benutten de engelse tekst uit Hibbert Journal LII, (1953), p. 65-72

⁴⁴ QM, II, 679 Vgl. EN, 644v

⁴⁵ Van zijn Saint Genet zegt Sartre zelf „Montrer les limites de l'interprétation psychanalytique et de l'explication marxiste, et que seule la liberté peut rendre compte d'une personne en sa totalité — voilà ce que j'ai voulu", SG, 536. Vergeleken met L'Etre et le Néant is deze uitdrukkelijke vermelding van het marxisme een novum. In L'Etre et le Néant wordt Marx slechts op een drietal plaatsen genoemd, EN, 293, 596, 699. In Saint Genet spelen sociale categorieën een zeer grote rol. Het is opvallend dat het economische hier nog buiten beschouwing blijft. Wij weten bij voorbeeld niet of de pleegouders van Genet welgestelde boeren waren of niet. In de analyse van Flaubert daarentegen spelen zowel het sociale als het economische een grote rol. Sartre komt noch in Saint Genet noch in de Questions de Methode terug op het principiële aspect van deze kwestie: de verhouding van vrijheid en situatie.

⁴⁶ B, 31

⁴⁷ B, 25

aan zijn moeder gehecht. „Ik leefde steeds in u”, zou hij haar later schrijven, „en u was enkel en alleen van mij. U was tegelijk een idool en een kameraad”.⁴⁸ Sartre commentarieert deze tekst aldus: „Het sacrale karakter van deze vereniging kan niet beter uitgedrukt worden: de moeder is een idool en het kind is geheiligd door haar genegenheid; verre van zich een vaag, dwalend en overtollig bestaan te voelen, denkt het zich kind-bijde-genade-Gods. Het leeft steeds in haar: dat wil zeggen, dat het zich veilig heeft gesteld in een heiligdom, het is en wil niets anders zijn dan een uitvloeisel (émanation) van de godheid, een eeuwige gedachte van haar ziel. En juist omdat het geheel en al opgaat in een wezen dat hem noodzakelijk en rechtens lijkt te bestaan, is het beveiligd tegen elke onzekerheid, versmelt het met het absolute en heeft zijn eigen bestaan een rechtvaardiging”.⁴⁹ Maar na enige jaren hertrouwt deze vrouw, en deze gebeurtenis „werpt hem zonder overgang in het persoonlijke bestaan. Zo juist was hij nog doordrongen van het eensgezinde en sacrale leven van het paar dat hij met zijn moeder vormde. Maar dat leven is weggeëbd, laat hem eenzaam op het droge achter; hij heeft zijn rechtvaardiging verloren, ontdekt in de schaamte dat hij iemand is en dat zijn bestaan hem om niet gegeven is. Aan zijn woede over zijn verjaging paart zich het gevoel van een diepe val. Terugdenkend aan deze tijd, zal hij later in zijn „Mon coeur mis à nu” schrijven: ‘Gevoel van eenzaamheid, al sinds mijn kinderjaren. Ondanks de familie, en vooral onder kameraden, het gevoel van een voor eeuwig eenzaam lot’. Hij ziet deze vereenzaming reeds als een lot. Dat betekent dat hij zich er niet toe beperkt haar passief te ondergaan, hopen dat het slechts van tijdelijke aard zal zijn; met felheid stort hij zich er in, hij sluit er zich in op, en, nu men hem daar eenmaal toe veroordeeld heeft, wenst hij dat deze veroordeling dan ook onherroepelijk zij. Hier raken wij de oorspronkelijke keuze van Baudelaire van zichzelf, dat absolute engagement waarin ieder van ons in een bijzondere situatie beslist over wat hij zijn zal en wat hij is. Verlaten, verworpen heeft Baudelaire dit isolement op zich willen nemen. De vereenzaming heeft hij voor zich opgeëist, opdat zij dan tenminste van hemzelf zou komen, zodat hij haar niet passief behoefde te ondergaan. Hij heeft ervaren, dat hij „een ander” was door de bruuske onthulling van zijn individuele bestaan, maar tegelijkertijd heeft hij dit anders-zijn bevestigd en in vernedering, wrok en trots op zich genomen”.⁵⁰ Baudelaire ontdekt aldus het louter formele

⁴⁸ B, 18.

⁴⁹ B, 19.

⁵⁰ B, 20v.

anders-zijn-dan-de-anderen.⁵¹ „En het kind dat deze waarheid en daarmee zichzelf ontdekt heeft in wanhoop, woede en jaloezie zal heel zijn leven oriënteren op de overweging van zijn formele singulariteit”.⁵²

Beschouwen wij nu deze gebeurtenis wat nader en wel naar haar formele structuur. In de aangehaalde context merkt Sartre op: „Iedereen heeft in zijn jeugd die toevallige en schokkende verschijning van het zelfbewust-zijn kunnen waarnemen”⁵³ en hij verwijst daarbij naar enige andere beschrijvingen van deze ontdekking die bekend zijn uit de literatuur. Dit betekent dat het contingent is dat Baudelaire haar doet naar aanleiding van het tweede huwelijk van zijn moeder. Laat het waar zijn dat de omstandigheden er toen uiterst gunstig voor waren, van doorslag-gevend gewicht zijn zij niet. Sartre haalt Hughes' beschrijving aan van de zelfontdekking van Emily Bas Thornton.⁵⁴ Dit meisje wordt van Jamaica naar Engeland op kostschool gestuurd. Maar het is niet deze scheiding die haar tot die ontdekking voert.

Contingent is ook de samenhang tussen de ontdekking van het formele anders-zijn-dan-de-anderen en de fundamentele keuze. Van Baudelaire zegt Sartre: „Hij heeft een louter negatieve ondervinding opgedaan van zijn „apartheid” en zijn ervaring had betrekking op de universele vorm van de subjectiviteit, een onvruchtbare vorm die door Hegel gedefinieerd wordt als de gelijkheid van Ik aan Ik. Maar wat te doen met een ontdekking die alleen maar angst aanjaagt en waar men verder niets aan heeft? De meeste mensen haasten zich haar te vergeten”.⁵⁵ Baudelaire vergeet haar niet, zij wordt zelfs de spil van zijn leven.

Contingent is tenslotte de wijze waarop Baudelaire op deze ontdekking reageert. In feite heeft hij deze vereenzaming op zich genomen. Hij zegt tegen zijn ouders: „Jullie hebben mij veroordeeld tot een gescheiden bestaan. Maar dan eis ik nu ook dat bestaan voor mij op. Als jullie mij

⁵¹ B, 21 Vgl B, 23.

⁵² B, 23.

⁵³ B, 21

⁵⁴ B, 22. Ook in SG wordt een dergelijk tot-zich-zelf-komen beschreven, 23vv Maar het verdere verloop is geheel anders. Op te merken is dat Sartre zijn studie over Baudelaire opgedragen heeft aan Genet. Wij wijzen hier op twee teksten „J'admire profondément cet enfant qui s'est voulu sans défaillance à l'âge même ou nous n'étions occupés qu'à boufonner servilement pour plaire”. SG, 56, terwijl hij van Baudelaire, die evenals Genet het kwaad wilde doen om het kwaad maar daann blijft steken zonder tot een uitweg te komen, onder verwijzing naar diens woord „Je suis Satan”, zegt „Mais qu'est-ce au fond Satan sinon le symbole des enfants desobéissants et boudeurs qui demandent au regard paternel de les figer dans leur essence singulière et qui font le mal dans le cadre du bien pour affirmer leur singularité et la faire consacrer?” B, 114

⁵⁵ B, 23.

later weer wilt aantrekken en weer zult willen opnemen, dan zal dat niet meer mogelijk zijn, want ik ben mij van mijzelf bewustgeworden in oppositie tot allen”⁵⁶ In dit op-zich-nemen van zijn persoonlijk bestaan heeft Baudelaire gekozen object-te-zijn voor de anderen Maar hij had ook kunnen kiezen de anderen tot object te maken voor zich.⁵⁷ Er is geen reden aan te geven, waarom hij juist dit gekozen heeft. Eerst wanneer eenmaal de keuze gevallen is van verlaten-in-de-wereld-te-zijn wordt het tweede huwelijk van zijn moeder een motief zich verlaten te gevoelen. Had dit kind er onder geleden niet-te-zijn-zoals-zijn-vriendjes omdat het geen vader had, dan zou het tweede huwelijk iets heel anders betekend hebben Maar nu is het zó dat, omdat eenmaal de keuze gevallen is van verlaten-in-de-wereld-te-zijn, het huwelijk een reden wordt zich verlaten te gevoelen Sartre's opvatting over de fundamentele keuze is aldus niets anders dan de laatste consequentie uit een van de stellingen waarmee hij zijn uiteenzetting over handelen en zijn begint Geen enkel feit is op zich in staat motief te zijn van een of andere daad⁵⁸

Wat wordt nu door dit fundamentele ontwerp beoogd? Sartre zegt ervan: „mon projet ultime et initial est toujours l'esquisse d'une solution du probleme de l'être”⁵⁹ Maar wat moet hieronder worden verstaan? Op sommige plaatsen betekent „l'être” niets anders dan „het geheel van al wat is” Zo wordt er in een samenhang die moet aantonen dat de fundamentele keuze de eenheidscheppende factor is van de verschillende

⁵⁶ B, 23

⁵⁷ Zie hieronder vierde hoofdstuk, p 194vv

⁵⁸ EN 510 Zie hierboven p 92 Deze tekst staat vrijwel aan het begin van Sartre's uiteenzetting over de vrijheid en drukt een van de fundamentele gedachten daarvan uit Deze kan als volgt worden geformuleerd Geen situatie zonder vrijheid Het is de vrijheid die de situatie maakt – il y a – en daarom kan de situatie nooit afbreuk doen aan de vrijheid In elke situatie heeft de vrijheid d'infinies possibilites de choix EN 605 Van de andere kant is er echter geen vrijheid mogelijk zonder situatie en facticiteit Hoe vrijheid en situatie zich verhouden is echter in concreto een schier onoplosbaar probleem „il est impossible de decreter a priori ce que revient a l'existant brut et a la liberte dans le caractere d'obstacle de tel existant particulier Elders wordt gezegd dat dit een „lien inextricable” is EN 569 en wordt er gesproken van een paradox EN 577 Zonder Sartre te noemen polemiseert *M Merleau-Ponty* in het slothoofdstuk van de *Phenomenologie de la Perception*, p 496 voortdurend tegen Sartre's opvatting over de totale vrijheid Volgens Sartre is er ofwel een totale vrijheid ofwel in het totaal geen vrijheid Daartegenover stelt Merleau-Ponty dat een liberte totale une liberte nulle zou zijn Als weergave van Sartre's mening is dit in ieder geval juist dan hetgeen *Van Meter Ames*, *Mead and Sartre of Man*, *Journal of Philosophy* LIII, (1956), p 205-219 p 210 zegt „The old problem of free will versus determinism as a question of man's being entirely free or not free at all is left behind by Sartre

⁵⁹ EN, 540

menselijke gedragingen en daarom de individuele eigen-aardigheid van de persoon uitmaakt gesproken over de „véritable concrétion qui ne peut être que la totalité de son élan vers l'être, son rapport originel à soi, au monde et à l'autre dans l'unité des relations internes d'un projet fondamental".⁶⁰ In deze tekst zijn de woorden „rapport originel à soi, au monde et à l'autre" niets anders dan explicaties van dat „élan vers l'être". In een soortgelijke samenhang wordt elders opgemerkt: „le pour-soi cherche à récupérer la totalité du nonconscient, c'est à dire tout l'univers en tant qu'il est l'ensemble de choses matérielles. En ce cas la synthèse visée de l'en-soi avec le pour-soi sera la synthèse quasi-panthéiste de la totalité de l'en-soi avec le pour-soi qui récupère".⁶¹

Er worden echter ook andere uitdrukkingen gevonden: „le projet originel d'un pour-soi ne peut viser que son être".⁶² Of ook: „le projet d'être ou désir d'être ou tendance à l'être ne provient pas en effet d'une différenciation physiologique ou d'une contingence empirique; il ne se distingue pas en effet de l'être du pour-soi. ... l'homme est fondamentalement désir d'être. ... le projet originel est le projet d'être".⁶³ In deze tekst schijnt être iets anders te betekenen dan in de hierboven aangehaalde. Maar daarmee is de preciese strekking ervan nog niet voldoende toegelicht. Sartre spreekt zich hierover met voldoende duidelijkheid uit: „Wij weten a priori wat dat être is waarnaar dat verlangen uitgaat. Het pour-soi is het zijn dat voor zich zelf zijn eigen gebrek aan zijn is; en het zijn dat aan het pour-soi ontbreekt is het en-soi. Het pour-soi komt op als vernietiging van het en-soi en deze vernietiging kan omschreven worden als een ontwerp naar het en-soi. Tussen het vernietende en-soi en het ontworpen en-soi staat het pour-soi als het niet. Eindpunt en doel van de vernietiging die ik ben is het en-soi. Zo is de menselijke werkelijkheid begeerte en-soi te zijn. Maar het en-soi dat zij begeert kan niet het louter contingente en absurde en-soi zijn dat in alles gelijk staat met het en-soi dat zij tegenkomt en verniet. De vernietiging is immers te vergelijken met een opstand van het en-soi dat zich verniet tegen zijn contingentie. Zeggen dat het pour-soi zijn facticiteit existeert komt neer op te zeggen dat de vernietiging een ijdel pogen is van een zijnde om zijn eigen zijn te funderen. Juist dat funderende afstand-nemen veroorzaakt de minimale speling in het zijn, waardoor het niet zich in het zijn kan nestelen. Het zijn dat het object uitmaakt van de begeerte van het pour-soi is dus een en-soi dat zijn eigen funda-

⁶⁰ EN, 650.

⁶¹ EN, 533.

⁶² EN, 651.

⁶³ EN, 652.

ment zou zijn, dat wil zeggen dat zich tot zijn facticiteit verhoudt op dezelfde wijze als het *pour-soi* zich verhoudt tot zijn motiveringen. Bovendien kan het *pour-soi*, als negatie van het *en-soi*, niet het loutere herstel van het *en-soi* begeren. Evenmin als bij Hegel leidt hier de negatie van de negatie terug tot het uitgangspunt. . . . Het *pour-soi* ontwerpt: als *pour-soi* een zijn te zijn dat is wat het is. Als een zijn, dat is wat het niet is en dat niet is wat het is, ontwerpt het te zijn wat het is; als bewustzijn wil het de ondoordringbaarheid en de oneindige dichtheid hebben van het *en-soi*; als vernietiging van het *en-soi* en eeuwige ontsnapping aan de contingentie en de facticiteit wil het zijn eigen fundament zijn. Daarom wordt ook het mogelijke ontworpen als datgene wat er aan het *pour-soi* ontbreekt om *en-soi-pour-soi* te zijn. De fundamentele waarde die dit ontwerp beheerst is juist het *en-soi-pour-soi*, dit wil zeggen het ideaal van een bewustzijn dat fundament van zijn eigen *être-en-soi* zou zijn louter door het bewustzijn dat het daar van heeft. Dit ideaal kan men God noemen. Zodoende zou men kunnen zeggen: wat het fundamentele ontwerp van de mens begrijpelijk maakt is, dat de mens een zijnde is dat ontwerpt God te zijn. . . . Mens zijn is er naar streven God te zijn".⁶⁴

1d. Alvorens deze tekst nader te bespreken, zullen wij eerst nog een vierde gestalte vermelden waarin dit *désir d'être* en zijn correlaat, de synthese van het *en-soi-pour-soi* ter sprake komt, namelijk: de verhouding tussen maken, hebben en zijn. Sartre leidt deze kwestie in met een tekst die nauw aansluit bij de zojuist geciteerde: „Het verlangen is gebrek aan zijn, zoals wij zagen. Als zodanig is het direct gericht op het zijn, waaraan het gebrek heeft. Dit zijn is, en ook dit hebben wij hierboven gezien, het *en-soi-pour-soi*, het bewustzijn dat substantie geworden is en de substantie die oorzaak van zichzelf is geworden, de God-Mens. Zo is het zijn van de menselijke werkelijkheid oorspronkelijk niet een substantie maar een doorleefde betrekking: de termen van deze betrekking zijn het oorspronkelijke *en-soi*, verstokt in zijn contingentie en zijn facticiteit, met als essentiële karakteristiek, dat het *is*, dat het *bestaat*, en van de andere kant het *en-soi-pour-soi* of de waarde, welke als het ideaal is van het contingente *en-soi* met als wezenlijke karakteristiek dat het aan gene zijde van alle contingentie en van alle bestaan is. De mens is geen van beide, want hij „is" helemaal niet: hij is wat hij niet is, en hij is niet wat hij is. Hij is de vernietiging van het contingente *en-soi*, in zover het Zelf van deze vernietiging zijn ontsnappingspoging is naar het *en-soi-cause-de-soi*. De menselijke werkelijkheid is een louter pogen God te worden, zonder dat er een gegeven

⁶⁴ EN, 652v. Vgl. EN, 124, 715.

substraat is voor dit pogen en zonder dat er iets is dat zich aldus inspannt. De begeerte is de uitdrukking van dit pogen.

Maar de begeerte wordt niet enkel gedefinieerd met betrekking tot het en-soi-cause-de-soi. Zij heeft ook betrekking op een zijnde dat men gewoonlijk het object van de begeerte noemt. Dit object is nu weer een stuk brood, dan een auto, dan een vrouw, dan een nog niet bestaand object. Zo brengt de begeerte krachtens haar innerlijke structuur een verhouding van de mens tot een of meer objecten in de wereld tot uitdrukking en is zij één van de aspecten van het in-de-wereld-zijn".⁶⁵ Vandaar dat de vraag opkomt hoe het „désir d'être" en het „désir d'un objet" zich verhouden.⁶⁶

Voor het beantwoorden van deze vraag gaat Sartre er van uit, dat de uitdrukking „een object verlangen" elliptisch is. Een object verlangen kan betekenen: verlangen dit object te maken, of een verlangen iets te doen, maar ook verlangen een object te hebben. Het kan ook betekenen: een verlangen iets – bijvoorbeeld, geleerd – te zijn. Aldus komen drie grote categorieën van het menselijke gedrag met betrekking tot een object aan het licht maken, hebben, zijn.⁶⁷

Sartre begint nu met te laten zien dat het „maken" tot het „hebben" herleid moet worden.⁶⁸ Vandaar dat de vraag overblijft naar de zin van het verlangen een object te hebben. Sartre zet dan eerst uiteen wat de zin is van het „hebben" en bepaalt vervolgens de rol van het concrete object bij dit „hebben".

Wat beoogt het „hebben"? Dit blijkt uit de ontleding van verschillende aspecten die wij in het „hebben" kunnen onderscheiden. Een van deze aspecten is dat mijn bezit voor mij bestaat, in die zin dat ik het doel ben van het bestaan van mijn bezit. Oorspronkelijk maakte de mens zelf voor zichzelf de objecten die hij wilde bezitten.⁶⁹ Uitgedrukt in een pregnant beeld. „J'entraîne à l'être avec moi la collection de mes entours. Si on me les arrache, ils meurent, comme mon bras mourrait si on l'arracherait de moi".⁷⁰ In zover ik dus het doel van het bestaan van mijn bezit ben en het

⁶⁵ EN, 664

⁶⁶ EN, 675, 687.

⁶⁷ EN, 664

⁶⁸ EN, 665 Dit geldt ook voor de zuiver theoretische kennis, de sport en de artistieke schepping.

⁶⁹ EN, 679

⁷⁰ EN, 680 Vgl EN, 677 „les objets avaient cette qualité d'être aux morts Ils formaient un tout avec lui, il n'était pas plus question d'enterrer le défunt sans ses objets usuels que de l'enterrer, par exemple sans une de ses jambes Le cadavre, la coupe dans laquelle il buvait, le couteau dont il se servait font un seul mort"

doe zijn, kan gezegd worden dat ik fundament van het zijn van het object ben

Dat object is niet alleen voor mij en door mij. Ik *ben* ook het object dat ik heb. Mijn bezit is een emanatie van mij. „Dans la mesure où je m'apparais comme créant les objets par le seul rapport d'appropriation, ces objets sont moi. Le stylo et la pipe, le vêtement, le bureau, la maison, c'est moi. La totalité de mes possessions réfléchit la totalité de mon être. Je *suis* ce que j'ai. C'est moi que je touche sur cette tasse, sur ce bibelot. Cette montagne que je gravis, c'est moi dans la mesure où je la vaincs; et lorsque je suis à son sommet, que j'ai „acquis” au prix de mêmes efforts ce large point de vue sur la vallée et sur les cimes environnantes, je *suis* le point de vue; le panorama c'est moi dilaté jusqu'à l'horizon, car il n'existe que par moi, que pour moi”⁷¹

Maar van de andere kant blijft staan dat mijn bezit juist het niet-ik is. Mijn bezit is het andere, het bestaat in onafhankelijkheid van mij. De bezits-relatie is louter ideeel,⁷² want het feit dat ik de eigendom over iets heb, verandert niets in de werkelijkheid⁷³ van dat ding. Maar van de andere kant: „la qualité de possédé ne l'en affecte pas moins idéalement dans sa signification”⁷⁴. Daarom is de bezitsrelatie een magische⁷⁵ betrekking. Ik *ben* de dingen die ik bezit, maar buiten mij, tegenover mij. Ik schep ze als van mij onafhankelijk, wat ik bezit, dat ben ik in het buiten mij zijn, buiten alle subjectiviteit, als een en-soi dat mij elk ogenblik ontsnapt, en waarvan ik elk ogenblik de schepping voortzet”⁷⁶

⁷¹ EN 680v

⁷² EN 681 cfr EN 682

⁷³ Tenminste, als het bezeten object niet een persoon is. EN 678

⁷⁴ EN, 678

⁷⁵ De term „magisch” speelt in het werk van Sartre een grote, maar niet eenzijdige rol. De meest algemene omschrijving van het „magische” is die van een „spontaneite dégradée”. Wij vinden dit op verschillende niveaus. a) Wij hebben in het eerste hoofdstuk gezien dat het Ik volgens Sartre een object vering is. Het is de pool van verschillende daden, toestanden, kwaliteiten die gedacht worden uit het Ik voort te vloeien. Zulk een emanatie noemt Sartre een magisch verband. TE 103vv, 108, 109, 111. b) De inwerking van de wereld op het bewustzijn wordt een magisch verband genoemd. ThEm 32. EN, 74. Zulk een inwerking is niet inzichtelijk, omdat niets op het bewustzijn kan inwerken. c) Ook de pseudo-inwerking van het bewustzijn op de wereld, wanneer deze bij een emotie een verandering in haar verschijnen ondergaat, wordt magisch genoemd, ThEm, 34. Gebruikt in dit verband kan de term ook aangeven dat alle determinisme dan wegvalt. ThEm, 46. De „magische wereld staat dan tegenover de „Zeugwelt van Heidegger. ThEm 48. d) Tenslotte moet worden gezegd „la catégorie „magique” régit les rapports interpsychiques des hommes en société et plus précisément notre perception d'autrui. L'homme est un sorcier pour l'homme”. ThEm, 46. De reden hiervan is dat het magische een irrationele synthese van spontaneïteit en passiviteit is. ThEm, 45. Vgl. EN, 356, 367, 442, 449, 461, 464, 465.

⁷⁶ EN 681. Sartre wijst er herhaaldelijk op dat het begrip schepping in de eigenlijke zin van het woord een contradictie bevat. Vgl. EN 25, 31, 287, 680v.

Samengevat: Ik doe mijn bezit zijn. Ik ben het. Mijn bezit is het niet-Ik. Sartre drukt dit als volgt uit: „In het bezitten ben ik mijn eigen fundament in zover ik als en-soi besta. Want in zover het bezit een voortgezette schepping is, vat ik het object als door mij in zijn zijn gefundeerd. Maar in zover de schepping van de ene kant een emanatie is, verzinkt het object weer in mij, is het niets anders dan het ik. Maar in zover het bezit oorspronkelijk en-soi is, is het een niet-ik, is het het ik-tegenover-mij, objectief, en-soi, eeuwig, ondoordringbaar, en staat in een verhouding van exterioriteit en onverschilligheid tegenover mij”.⁷⁷

In de aangehaalde woorden tekent zich reeds de zin van het bezitten af. Bij het bezitten gaat het er om fundament te zijn van iets dat bestaat als en-soi. Maar dat en-soi dat ben ik zelf. Daarom vervolgt Sartre: „Aldus ben ik fundament van mij, in zover ik onafhankelijk en als en-soi besta. Welnu, dit is juist niets anders dan het ontwerp van het en-soi-pour-soi. Want dit ideaal is omschreven als een en-soi dat, in zover het pour-soi is, zijn eigen fundament zou zijn, of als een pour-soi, waarvan het oorspronkelijk ontwerp geen betrekking heeft op een wijze van zijn, maar op een zijn en wel juist dat être-en-soi wat het is. Men ziet dus dat de toeëigening niets anders is dan het symbool van het ideaal van het pour-soi of van de waarde. Het koppel „bezitter-bezit” telt voor het zijn dat is om zichzelf te bezitten, en wiens bezit zijn eigen schepping is, dit wil zeggen God”.⁷⁸

Volgens Sartre is het *maken* dus te herleiden tot het verlangen te *hebben*, en het verlangen om te hebben is te herleiden tot een verlangen te *zijn*. Er blijft ons nu nog over te bepalen wat de rol en de zin is van het concrete object waar mijn verlangen naar uitgaat. Hebben wij deze vraag beantwoord, dan zal misschien ook de moeilijkheid dat er hier van „overbepaling” sprake is,⁷⁹ verdwijnen.

Wij hebben hierboven al opgemerkt dat het verlangen een van de aspecten van het in-de-wereld-zijn is⁸⁰ en dus een zich-verlangend-tot-de-wereld-verhouden. Het verlangde object staat nooit alleen. Elk object dat zich aftekent tegen de achtergrond van de wereld, toont de wereld in haar geheel. ... Zich een dergelijk object toeëigenen is een symbolisch zich de wereld toeëigenen”.⁸¹ Dit is niet een zekere „verbreding” of „uitbreiding” van het object van het verlangen. Een object in zijn concreetheid genomen verwijst uiteraard naar en verschijnt in een wereld.

⁷⁷ EN, 682.

⁷⁸ EN, 682.

⁷⁹ EN, 675.

⁸⁰ EN, 664.

⁸¹ EN, 686.

Eenmaal gesteld dat een object naar de wereld verwijst maakt Sartre een overgang die wij al meer zijn tegengekomen:⁸² het verlangen naar een object is een verlangen naar het „être-en-soi”. Hier geeft Sartre de reden aan van deze overgang: „Oorspronkelijk beogen wij niet zozeer de zijnswijze van het object te bezitten, als wel het zijn zelf van dit object”. Of anders: „Ik zoek achter het te bezitten fenomeen het zijn van het fenomeen. Maar dit... is het être-en-soi en niet enkel het zijn van een of ander particulier ding. Niet dat er hier sprake is van een overgang naar het universele, maar het zijn in kwestie, slaat, wanneer wij het in zijn concrete naaktheid beschouwen, uiteraard om in het zijn van de totaliteit”.⁸³ Wat hieronder verstaan wordt, wordt duidelijk als wij ons herinneren, dat zowel „dit” object tegenover „dat”, alsook „totaliteit” eigenlijk menselijke import is in het zijn. Trachten wij het zijn zelf te raken, dan zijn we als het ware over het onderscheid tussen dit en dat heen.⁸⁴ Dit kan slechts door een oneigenlijke spreekwijze tot uitdrukking gebracht worden, bijvoorbeeld door te zeggen dat wij dan het zijn van de totaliteit raken. Zo kunnen wij zeggen dat hetgeen wij in het bezit van een of ander particulier object eigenlijk beogen het zijn van de wereld zelf is.

Combineren wij dit nu met de zinduiding van het hebben als zodanig dan is de conclusie dat wij in het bezitten beogen fundament te zijn niet alleen van een bepaald object maar ook van het zijn van heel de wereld, welk zijn dan weer ideaal-typisch gesproken, het ik is, bestaande op de wijze van het en-soi.⁸⁵

Hiermede heeft ook de vraag die wij boven stelden naar een eventuele „overbepaling” van het verlangen een antwoord gekregen. Men kan zeggen dat elk verlangen tot zin heeft het „être-en-soi-pour-soi-cause-de-soi”. En zelfs wanneer het verlangen concreet een verlangen is om iets te hebben, dan stelt het als het ware langs een omweg datzelfde ideaal.⁸⁶

Deze stelling was te verwachten. „Een realistische theorie kan het verschijnen van de in-bezit-name nooit verklaren. ... De ene substantie kan nooit een andere substantie bezitten”.⁸⁷ Want in een dergelijke theorie kan er nooit een zijnsrelatie zijn tussen de bezitter en zijn bezit. „Maar als wij op de dingen de hoedanigheid van het bezeten-zijn vatten, dan is dat mogelijk, omdat de interne verhouding van het pour-soi tot het en-soi dat zijn eigendom is, teruggaat op de „insuffisance d'être” van het pour-

⁸² Zie hierboven p. 82vv.

⁸³ EN, 687.

⁸⁴ Zie hierboven, p. 84. Vgl. ook p. 33.

⁸⁵ EN, 687v.

⁸⁶ Vgl. EN, 689.

⁸⁷ EN, 678.

soi".⁸⁸ Dus: omdat het *pour-soi* niet is, wat het is, kan het hebben. Maar dit insinueert reeds op zich dat de theorie van het „hebben” een plaats zal vinden binnen die van het *manco* en het *désir d'être*.

Trachten wij nu tot een samenvattend overzicht van dit alles te komen. „Hebben” impliceert een zijnsrelatie tussen de bezitter en zijn bezit, want het bezit *is* van . . . Hiermee is van meet af aan uitgesloten dat de bezits-verhouding zou kunnen optreden tussen twee *êtres en-soi* die volkomen zijn wat zij zijn en daarmee geïsoleerd zijn van het andere.⁸⁹ Opdat er zo iets als „hebben” kan zijn moet er een zijn zijn dat van een heel andere structuur is dan het *être en-soi* en dus, niet is wat het is.

Voor het handelen wordt vereist dat men afstand kan nemen van de werkelijkheid in een *recul néantisant*. Dit is slecht mogelijk voor het zijnde dat zijn eigen niet-zijn doet zijn en zichzelf stelt in de *modus* van niet-identiteit met zichzelf, en aldus niet is wat het is.

In deze niet-identiteit met zichzelf ligt het *désir d'être* besloten. Dit betekent niet dat het *pour-soi* er zonder meer naar streeft onder te gaan in het *en-soi*. Wat beoogd wordt is een synthese van het *en-soi* en het *pour-soi*. In deze synthese zouden én het zijnsgebrek van het *pour-soi* zijn opgeheven én de contingentie van het bestaan. Want in deze synthese zou het *pour-soi* het fundament zijn van zijn eigen *facticiteit*.

2. Deze theorie van Sartre roept een menigte vragen op. Een daarvan is of de mens werkelijk er naar streeft te zijn in de zin die Sartre daar aan geeft. Men is geneigd aan Sartre toe te geven dat de mens er in feite naar streeft te zijn en dat wij ook in het streven naar bezit een wijze van zijn beogen – *rijk-zijn* als het gaat om bezit, *geleerd-zijn* als het gaat om diploma's enz. Maar men zou willen ontkennen dat men daarbij streeft naar die synthese van het *en-soi* en het *pour-soi*. Deze bewering beantwoordt niet aan de werkelijkheid.

Wij brengen deze vraag naar voren omdat zij ons dwingt de verhouding tussen het *désir d'être* en de concrete verlangens van de mens, zoals deze zich empirisch tonen, nader te preciseren. De concrete verlangens, aldus Sartre, zijn de realiteit,⁹⁰ in de hegeliaanse zin van dit woord. Zij worden geconstitueerd door drie integrerende delen: „De vernieting, waardoor wij afstand nemen van een situatie is hetzelfde als de *ex-stase* waardoor wij ons ontwerpen naar de verandering van die situatie. Hieruit volgt dat

⁸⁸ EN, 678.

⁸⁹ EN, 33.

⁹⁰ EN, 654.

het onmogelijk is een daad te vinden zonder beweegredenen, maar daaruit volgt niet dat deze dan ook oorzaak zou zijn van de daad. Zij is er een integrerend deel van. Want daar de daad niet onderscheiden is van het vaste besluit om te veranderen, constitueren zich beweegreden, daad en doel in een en dezelfde beweging. Elk van deze drie structuren vereist de twee anderen voor zijn betekenis".⁹¹ Wat er voor de constitutie van een daad vereist wordt is volgens deze tekst een daad, een beweegreden en een doel en niet meer. Hiermee is uitgesloten dat het *désir d'être* tot de constituerende momenten van een concreet verlangen zou behoren.⁹²

Hoe verhoudt zich dan een concreet verlangen tot het fundamentele verlangen, waaraan, zoals wij zagen, bij voorbeeld in het leven van Baudelaire, Flaubert en Genet zulk een grote rol wordt toegekend? Men is geneigd het zich zo voor te stellen dat men eenmaal een fundamentele keuze maakt, en dat deze fundamentele keuze dan verder op een min of meer geheimzinnige manier haar invloed doet gevoelen op alle concrete daden die wij na het ogenblik van onze fundamentele keuze stellen. Een dergelijke voorstelling is echter in menig opzicht onjuist. Op de eerste plaats legt zij een onjuiste nadruk op het verleden.⁹³ Maar bovendien kent zij aan het verleden dat niet meer is, het vermogen toe om op het heden in te werken, welke het, zoals de angst-voor-het-verleden ons toont, niet heeft.⁹⁴ In werkelijkheid is het fundamentele ontwerp niets anders dan de „synthèse unitaire de tous nos possibles actuels”,⁹⁵ „qui donne son sens à l'action particulière que je puis être amené à considérer”.⁹⁶ Dat wil zeggen dat de daad die ik op het ogenblik stel verwijst naar heel een wereld en eerst vanuit dit ontwerp van heel de wereld zijn zin en betekenis krijgt.⁹⁷ Meer dan een verwijzing naar het verleden, ligt er in het fundamentele ontwerp een verwijzing van het nu naar de toekomst. Sartre spreekt in dit verband van een „plan projeté, ... un devis général de mon être”.⁹⁸ Het is als met een waargenomen object. Het object tekent zich af tegen de achtergrond van de wereld en het verwijst naar een hele wereld en

⁹¹ EN, 513.

⁹² EN, 654.

⁹³ EN, 535.

⁹⁴ EN, 69vv. Vgl. 545.

⁹⁵ EN, 538. Hieruit volgt echter niet zoals *Alexander*, *La philosophie existentielle en France*, *French Studies*, I, (1947), p. 95-114, p. 103 meent, dat het menselijk leven verloopt volgens een „suite discontinue d'instants”. Dit geldt noch voor Baudelaire, wiens leven als het ware „rechtlijnig” verloopt, noch voor Genet, wiens leven verschillende metamorfosen kent in kracht van de innerlijke dialectiek van zijn oorspronkelijke keuze.

⁹⁶ EN, 538.

⁹⁷ EN, 537v, 547.

⁹⁸ EN, 537.

eerst vanuit deze hele wereld waarin het staat wordt het begrepen. Zo is het ook met *dé*ze daad. Ook hij verwijst naar een totaliteit en kan slechts in en door deze verwijzing naar de totaliteit begrepen worden. Deze totaliteit is hier het fundamentele ontwerp⁹⁹

Het fundamentele ontwerp is daarom datgene wat mij de afzonderlijke daden en verlangens doet verstaan. Elk afzonderlijk is als het ware een *Abschattung* van dit fundamentele ontwerp, maar geen enkele van deze *Abschattungen* is de enig mogelijke¹⁰⁰. Men mag zich dan ook de verhouding tussen het fundamentele ontwerp en een concreet verlangen niet denken als die van een beginsel, waaruit een conclusie zou kunnen worden afgeleid. Er is slechts een feitelijk verband tussen het concrete en het fundamentele ontwerp¹⁰¹. Wat hier de zaak nog moeilijker maakt is, dat het het bewustzijn zelf is dat de samenhang tussen het concrete en het fundamentele ontwerp brengt. „In zijn vrijheid vindt het *pour-soi* niet alleen zijn *primaire* en *secondaire* doeleinden uit, tevens vindt hij heel het interpretatie-systeem uit dat het mogelijk maakt beide te verbinden. Er is dus hoe dan ook geen sprake van een algemeen geldend systeem dat ons in staat zou stellen de band tussen de *secondaire* en de *primaire* mogelijkheden te verstaan. In elk afzonderlijk geval moet het subject zelf de toetsstenen en de criteria leveren”¹⁰².

In zover het fundamentele ontwerp ons de concrete verlangens doet verstaan, kan men zeggen dat het de waarheid – in de hegeliaanse zin van het woord – van de concrete verlangens is. Maar op zijn beurt is dit fundamentele verlangen niets anders dan de concrete uitdrukking van „une structure abstraite et signifiante qui est le *désir d'être en général* et qui doit être considérée comme la réalité humaine dans la personne”¹⁰³. In zijn abstracte zuiverheid is dit verlangen niets anders dan de waarheid van het fundamentele verlangen. Deze waarheid bestaat echter niet als werkelijkheid. Wij hebben dus de volgende structuur: a) het concrete verlangen dat een symbool is van en verwijst naar b) het fundamentele verlangen, dat de persoonlijkheid van het individu uitmaakt en de concrete uitdrukking is van c) het *désir d'être* dat de waarheid en de uiteindelijke zin is van het fundamentele verlangen en daarmee ook van alle concrete verlangens¹⁰⁴.

⁹⁹ EN, 538

¹⁰⁰ EN, 654v

¹⁰¹ EN, 548

¹⁰² EN, 549

¹⁰³ EN, 654

¹⁰⁴ EN, 654. Sartre zegt uitdrukkelijk „Si le sens du *désir* est en dernier recours le projet d'être Dieu, le *désir* n'est jamais constitué par ce sens”. *Burkill*, 1c p. 328 zegt dat het streven naar de synthese van het *en-soi* en het *pour-soi* een geval van megalomanie is.

Aldus kan verklaard worden dat velen streven zonder zich ooit het ideaal van de synthese van het être en-soi-pour-soi te stellen. Dit neemt niet weg dat dit toch de zin kan zijn van het menselijk streven.

3. Dit plaatst ons echter voor een nieuwe reeks van moeilijkheden Sartre zegt dat de mens er naar streeft God te zijn. Maar naar zijn mening is het godsbegrip een contradictio in terminis.¹⁰⁵ Hij formuleert het ideaal elders als een streven naar de synthese van het en-soi en het pour-soi. Maar ook dit is een contradictorisch ideaal.¹⁰⁶ Een derde manier van uitdrukken is dat de mens er naar streeft oorzaak of fundament van zichzelf te zijn. Ook dit is contradictorisch.¹⁰⁷ Hoe kan nu ons streven zijn zin ontleen aan een ideaal dat contradictorisch en dus onzinnig is?

Deze vraag kan enigszins vereenvoudigd worden. Sartre zegt inderdaad dat de mens er naar streeft God te zijn.¹⁰⁸ Maar op andere plaatsen spreekt hij zich wat genuanceerder uit en verklaart dat de mens streeft naar een ideaal dat men God *kan* noemen.¹⁰⁹ Het duidelijkst is echter de volgende uitspraak, waarin hij verklaart dat de mens streeft naar een ideaal „dat door verdergaande overweging wordt geobjectiveerd tot een transcendent wezen dat boven de wereld staat en dan de naam van God krijgt”.¹¹⁰ De mens streeft er dus niet naar een ander te zijn dan hijzelf is. Zijn eigen

waaraan Sartre een overdreven waarde toekent. Door dit tot kernpunt te nemen in zijn systeem maakt Sartre zich schuldig aan een „arch-generalization” (vgl. l c p 326). Van sartrians standpunt moet men hierop antwoorden dat er slechts dan van megalomanie sprake zou zijn als de synthese van het en-soi-pour-soi het object was van de begeerte en niet alleen maar haar zin.

¹⁰⁵ EN, 105. Vgl. 22, 32. J. H. Walgrave schrijft in zijn artikel „Het Humanisme” l c p 246: „Het systeem van Sartre is zo absurd als de idee van God in zijn systeem absurd is. Want als de synthese – namelijk het idee van God – onmogelijk is, dan is ook de these reeds onmogelijk, want om de anti-these voort te brengen moet de these haar reeds enigszins bevatten. Welnu, dat is even onmogelijk als de ideale synthese een eenheid van in-zich-zijn en voor-zich-zijn. Zo God absurd is, is de ganse metafysiek van Sartre ab ovo absurd”. Sartre heeft zelf aanleiding gegeven tot een critiek in deze trant door zijn bewering dat het hem te doen was om een „position athee cohérente”, EH, 17. Gelovige critici zien dan ook vaak in zijn atheïsme zijn grondfout. Zo bij voorbeeld Emonet, l c p 51: „La négation de Dieu est à la base de la philosophie sartrienne”. Wij menen hier te kunnen aantonen dat het bij de kwestie van de synthese van het en-soi en het pour-soi niet primair gaat om God, zoals Walgrave meent. In ons slothoofdstuk zal blijken dat de absurditeit gelegen is in het streven naar die synthese, en dat Sartre zelf dit streven afwijst en veroordeelt als een attitude de mauvaise foi.

¹⁰⁶ EN, 133. Vgl. 654.

¹⁰⁷ EN, 714, 717.

¹⁰⁸ EN, 653. Vgl. de uitdrukking „un dieu manque”, EN, 717.

¹⁰⁹ EN, 654.

¹¹⁰ EN, 137. H. Paissac l c p. Emonet verwaarloosde deze nuance. Emonet zegt l c p 49v: „la philosophie de M. Sartre est construite pour fonder une déification de l'homme par l'homme”. Hij bedoelt dit kennelijk als een verwijt. Dit blijkt uit de slotbladzijde van

ideaal wordt slechts geobjectiveerd in God. Aldus gaat het eigenlijk helemaal niet om God, maar alleen om het menselijk ideaal.

Dit menselijk ideaal is de synthese van het en-soi en het pour-soi en het être cause de soi. Daarvan wordt gezegd dat het contradictorisch is. Waarom wordt dit telkens zo uitdrukkelijk door Sartre vastgesteld?

Men is geneigd op deze vraag te antwoorden dat een contradictorisch ideaal niet bestaan kan, zodat de mens er nooit in kan slagen dit ideaal te verwerkelijken en zijn leven daarom gedoemd is tot mislukking.¹¹¹ Daarom is het bewustzijn uiteraard een „ongelukkig bewustzijn”.¹¹²

Bij zulk een antwoord dient dan echter een tweetal kanttekeningen te worden gemaakt. Op de eerste plaats moet men zich realiseren dat Sartre enerzijds aan het contradictie-principe slechts een regionale waarde toekent namelijk voor de regio van het en-soi.¹¹³ Maar daarnaast is het gebruik dat hij er in feite van maakt veel breder.¹¹⁴ Het feit dat wat-dan-ook

zijn werkje „M Sartre nous demande de consentir à l'absurde Mais nous croyons au sens de l'être Ce qui manque à M Sartre et à bien d'autres philosophes modernes c'est le sens de l'être Ils méconnaissent la vie propre de la connaissance et la saveur objective de l'être”, p. 52 Hoe Emonet Sartre van deze „deification de l'homme” een verwijt kan maken, is niet duidelijk omdat hij zelf op p. 49 schrijft „Que l'aspiration de la personne en tant que personne soit une aspiration à transcender les conditions qu'elle subit dans une nature créée ou elle existe, cela n'est pas à nier Il y a en nous comme un conflit entre la nature et la personne La nature tend à sa perfection, mais à une plénitude qui reste dans les cadres de cette nature Elle ne saurait sortir de soi sans se renoncer (cfr S. Thomas, Summa Theol. I 63, 3) La personne au contraire, parce que perfection transcendente trouverait dans des conditions supérieures un achèvement souhaitable Ainsi l'être des créatures aspire à la perfection de l'Être subsistant C'est pourquoi elles aiment Dieu plus qu'elles-mêmes La personne voudrait réaliser la spontanéité totale de la vie de l'Intelligence et de l'Amour suprêmes ne plus être mesuré par des objets, mais créer sa vérité ne plus recevoir des fins extérieures à elle, mais devenir elle-même la fin de son agir Elle tente tragiquement de faire sauter les limites qu'elle rencontre inéluctablement dans son être créé. La philosophie de M. Sartre semble donner à cette aspiration démesurée une justification doctrinale Als het verlangen God te zijn een realiteit is, dan mag Emonet het stellen ervan aan Sartre niet verwijten Maar is het werkelijk een realiteit die aan de mens, zij het wel niet als natuur, maar dan toch als persoon eigen is? Afgezien van dit niet al te gelukkige onderscheid tussen natuur en persoon, moet men zeggen dat ook de persoon er niet naar streeft uit zichzelf te treden in die zin waarin S. Thomas het op de door Emonet aangehaalde plaats verstaat De mens streeft naar een kennen en beminnen van God Daarin bereikt hij, zonder uit zijn conditie te treden zijn zijnsvolheid.

¹¹¹ EN, 132, 162, 192, 200, 652 Vgl. ook de uitdrukking „le desespoir ne fait qu'un avec la volonté” In *Les Mouches* zegt Orestes echter „la vie humaine commence de l'autre côté du desespoir” Th I, 102

¹¹² EN, 134 De uitdrukking is aan *Hegel*, *Phänomenologie*, p. 158vv ontleend Sartre zegt „la conscience est par nature malheureuse sans dépassement possible de l'état de malheur” Dit is anders dan bij *Hegel*

¹¹³ EN, 33 Vgl. EN 119 „Cette négation, comme toutes les autres vient à la surface de l'être par la réalité humaine” Vgl. ook SG, 257

¹¹⁴ EN, 114 Hetzelfde kan gezegd worden van de term „absurde”

een contradictie insluit is een reden om er het bestaan van te ontkennen. Op de tweede plaats moet worden gezegd, dat het feit dat het ideaal niet bestaan kan voor Sartre in het geheel geen bezwaar is. Integendeel. De waarde is volgens hem bij definitie een *être par delà l'être*.¹¹⁵ Het bestaan der waarden is louter ideëel. In zover het contradictorische karakter van de synthese van het en-soi en het pour-soi het bestaan uitsluit, kan deze synthese desondanks als waarde fungeren. Wat Sartre met zijn stelling van de meta-realiteit der waarden naar voren brengt is in de grond van de zaak niets anders dan de tegenstelling tussen Eidos en Faktum. Dat de mathematisch zuivere driehoek niet bestaat, sluit niet uit dat hij als ideaal van alle driehoeken kan fungeren. Hij kan wel niet bestaan, maar zijn idee is zinvol.

Stellen dat de synthese van het en-soi en het pour-soi een contradictie inhoudt, kan echter ook nog iets anders betekenen, namelijk dat deze idee niet denkbaar is omdat zij iets poneert dat tegenstrijdig en elkaar uitsluitende karakteristieken heeft. Zo spreekt Sartre van de „impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi. En hij geeft de reden van deze onmogelijkheid aan: zulk een zijnde zou én de afstandelijkheid ten opzichte van zichzelf van het bewustzijn moeten hebben – en dus helderheid – én de coïncidentie – en daarmee duisterheid – van het être en-soi.¹¹⁷ Van het ens-causa-sui zegt hij uitdrukkelijk, dat het *begrip* ervan een contradictie bevat.¹¹⁸ Daarom moet gezegd worden dat het ideaal van de synthese van het en-soi en het pour-soi niet te verwerklijken is,¹¹⁹ in die dubbele betekenis die „réaliser” bij Sartre heeft.

Hoe kan nu een dergelijk contradictorisch en ondenkbaar ideaal de zin zijn van het *désir d'être*? Wordt daarmee niet heel het *désir d'être* tot iets on-zinnigs? En zelfs heel het zijn van het bewustzijn, omdat slechts in vergelijking met het être het pour-soi zich ontdekt als *manque d'être*? Twee antwoorden zijn op deze vragen mogelijk. Men kan menen dat het Sartre's bedoeling is ons te tonen dat wij nu eenmaal bezielde zijn door een contradictorisch ideaal. Dit is een feit, en hoewel ons bestaan daarmee tot

¹¹⁵ EN, 136,137. Sartre zegt uitdrukkelijk dat de waarden „zijn”, maar in een geheel eigen modus. Wat *Lauth* l.c. p. 258 als fundamenteel bezwaar naar voren brengt namelijk dat men 2500 jaar lang het zijnsbegrip uit het bestaande heeft geabstraheerd, maar dat het zijn in feite breder is omdat het ook de waarden omvat, zal door Sartre niet worden ontkend. Sartre forceert zelf een zekere tegenstelling tussen het „zijn” dat uit de bestaanden wordt geabstraheerd en de waarden. Zie SG, 345, vgl. ook RQJ, 53.

¹¹⁶ Vgl. EN, 136: „Cet existant normatif n'a précisément pas d'être en tant que réalité”.

¹¹⁷ EN, 133, 653.

¹¹⁸ Zie hierboven, noot 105.

¹¹⁹ EN, 244.

iets onzinnigs wordt, moeten wij deze bittere waarheid manmoedig onder ogen zien. Alleen dán zijn wij werkelijk humanist. Het is met ons allen als met Sysiphus. Zijn arbeid is tot mislukken gedoemd. Maar zijn grootheid bestaat juist hierin dat hij haar desondanks onderneemt.

Het tweede antwoord op de gestelde vragen dat mogelijk is, bestaat hierin dat Sartre ons wil aantonen dat wij met ons zoeken van het zijn op een dwaalspoor geraken, omdat wij ons dan een contradictorisch ideaal stellen. Hij roept ons op van deze weg terug te keren. Zouden wij echter deze tweede interpretatie willen aanvaarden, dan zou dat betekenen, dat het aan het *pour-soi* mogelijk zou moeten zijn zich een ander ideaal te stellen dan het zijn. Gesteld nu dat dat mogelijk is, waarom wordt dan in *l'Être et le Néant* zulk een rol aan die synthese van het *en-soi* en het *pour-soi* en aan dat *désir d'être* toegekend?

Het onmiddellijke antwoord op de vraag naar de rol van het *désir d'être* is eenvoudig te geven: „la conscience est *en fait* projet de se fonder c'est à dire d'atteindre à la dignité de l'en-soi-pour-soi ou en-soi-cause-de-soi”.¹²⁰ Maar deze constaterende uitlating roept een nieuwe vraag op: Hoe verhoudt zich het *désir d'être* tot het bewustzijn? Is de band daartussen van louter feitelijke aard en contingent, of is deze feitelijke band tevens een noodzakelijke band? Alleen wanneer de band louter feitelijk is, maakt de tweede interpretatie enige kans de juiste te zijn: Laat het waar zijn dat het bewustzijn in feite streeft naar de synthese van het *en-soi-pour-soi*, een ander streven blijft toch nog mogelijk. Zou de band tussen bewustzijn en streven naar zijn noodzakelijk zijn, dan kan alleen de eerste interpretatie de juiste wezen.

Het is niet te ontkennen dat Sartre in sommige teksten de indruk wekt dat het bewustzijn niet anders kan doen dan te streven naar zijn. Omschrijft men eenmaal de eigen zijnswijze van het bewustzijn als een *décompression* en een *déstructuration de l'être*,¹²¹ dan stelt men al door deze wijze van benoemen het zijn als ideaal. Men moet zelfs zeggen: Alleen binnen een ontwerp van te komen tot zijn kan de eigen zijnswijze van het bewustzijn als een *décompression de l'être* verschijnen. Meer algemeen: juist die paragrafen uit het tweede deel van *l'Être et le Néant* die over de eigen zijnswijze van het bewustzijn handelen — „la présence à soi” met de idee van de „néantisation du soi”¹²²; „le *pour-soi* et l'être de la valeur”¹²³ et des possibles¹²⁴ met de idee van het zijn van het bewustzijn als manco —

¹²⁰ EN, 715.

¹²¹ Vgl. EN, 127.

¹²² EN, 115vv.

¹²³ EN, 127vv.

¹²⁴ EN, 139vv.

wekken toch wel heel sterk de indruk dat het bewustzijn wegens zijn niet-identiteit met zichzelf *noodzakelijk* streeft naar te zijn.¹²⁵

Hetzelfde geldt ook voor de uiteenzetting over de facticiteit. Eenmaal gegeven dat men het bestaan in de walging ervaart als een „misplaatste grap”,¹²⁶ dan stelt men daarmee dat het zinvol behoort te zijn. Het ideaal „zinvol bestaan” is echter weer hetzelfde als dat van de synthese van het en-soi-pour-soi.

Sartre bedient zich ook van dit thema voor de metafysische duiding van de structuur van al wat is. Dat er pour-soi is, komt omdat het en-soi in opstand komt tegen zijn contingentie, zichzelf zoekt te funderen en daarmee de modificatie van het pour-soi aanneemt. Deze poging slaagt niet en dit mislukken verklaart dat het pour-soi het langs een andere weg probeert, namelijk in de reflexie. Ook dit gelukt niet, en de aanzet tot tweeheid die wij in de reflexie zien, wordt in de verdubbeling van de bewustzijnen van het être pour-autrui voltooid. Ook langs het être pour autrui zoekt het bewustzijn te komen tot de fundering van zichzelf.¹²⁷ Sartre noemt dit de drie ek-stasen van het pour-soi. Beschouwen wij deze hier wat nader.

Wij hebben hierboven de stelling dat het en-soi zich zoekt te funderen reeds ontmoet. In deze paragraaf zagen wij dat daaruit het ideaal van het en-soi-pour-soi oprijst, en ook dat dit ideaal niet te bereiken is. Vandaar het „conscience malheureuse, sans dépassement possible de cet état de malheur”.¹²⁸

De tweede ek-stase is die van de reflexie. Het prae-reflexieve bewustzijn heeft de vernietiging van het Soi en van het gegeven te zijn. Dit hele proces wordt tot object gemaakt van het reflexieve bewustzijn dat zich daardoor ervan distancieert: het reflecterende bewustzijn is niet het bereflecteerde. Maar tegelijkertijd stelt het reflecterende bewustzijn zijn zijns-eenheid met het bereflecteerde. Het stelt zich dus én in eenheid met én in onderscheidenheid van het bereflecteerde.

¹²⁵ Vergelijk de uitdrukking „font couple”, EN, 134; „consubstantiel”, EN, 138.

¹²⁶ N, 170.

¹²⁷ EN, 359. Zie ook 714, 718.

¹²⁸ EN, 134. Wij cursiveren. Men bedenke bij de hieronder te beschrijven toenevende versplintering van de eenheid met zichzelf aan wat Sartre zegt: „Nous retrouvons ici cette scission de l'égal à soi-même, dont Hegel faisait le propre de la conscience. Mais cette scission au lieu de conduire comme dans la Phénoménologie de l'Esprit à une intégration plus haute, ne ait que creuser plus profondément et plus irrémédiablement le néant qui sépare la conscience de soi. La conscience est hégélienne, mais c'est sa plus grande illusion”. EN, 201, noot. Dit is een heel ander geluid dan dat van *M. Natanson*, J. P. Sartre, *Philosophy of Freedom, Social Research, USA XIX*, (1952), p. 364-380, die meent dat Sartre spreekt van een ongelukkig bewustzijn omdat dit zich er van bewust is slechts een fragmentarisch schepsel te zijn in een overweldigende kosmos, l.c. p. 366.

Het ideaal dat het bewustzijn bij het aannemen van de reflecterende houding voor ogen zweeft is „prendre un point de vue sur la néantisation qu'a à être le pour-soi afin que cette néantisation comme phénomène simplement donné soit néantisation *qui est*. Mais en même temps, la réflexion veut récupérer cet arrachement qu'elle tente de contempler comme donnée pure, en affirmant de soi qu'elle est cette néantisation qui est".¹²⁹ In de reflexie vinden wij dus twee aspecten. Er is sprake van objectivering en tevens een interiorisatie. Van objectivering in zover er getracht wordt een standpunt tegenover het bereflecteerde in te nemen en dit tot een louter gegeven te maken; van interiorisatie in zover het reflecterende bewustzijn zichzelf stelt in zijnseenheid met het geobjectiveerde, tot en-soi gemaakte bereflecteerde bewustzijn.¹³⁰ Ook hier vinden wij dus een verwijzing naar de synthese van het en-soi en het pour-soi.¹³¹

Maar terwijl het ideaal is zichzelf te hervatten en daarmee tot eenheid met zichzelf te komen, wordt in feite de innerlijke verscheurdheid van het bewustzijn nog groter. Op het prae-reflexieve niveau is het thetische bewustzijn niet het niet-thetische, binnen een zijnseenheid. Bij de reflexie is er een bewustzijn (van) te reflecteren, het reflecterende bewustzijn, het bereflecteerde bewustzijn met zijn thetisch en niet-thetisch aspect.¹³² Er is zelfs bij de reflexie een „ébauche d'un dehors".¹³³

Nog groter wordt de scheiding bij de derde ek-stase, het être pour autrui. Wij hebben hierboven uiteengezet dat het thetische bewustzijn dat zich op iets richt, zich stelt als de negatie van dat en-soi. Dit en-soi echter stelt zichzelf niet als negatie van dat pour-soi. Bij de ontmoeting tussen twee bewustzijnen is dat anders. Het bewustzijn A stelt zich als de negatie van het bewustzijn B, en B stelt zich als de negatie van A. Beide negaties zijn interne negaties. Maar deze twee zijn ook gescheiden door „un insaisissable néant d'extériorité",¹³⁴ dat niets anders is dan de facticiteit van het être pour autrui.¹³⁵

Hieronder zullen wij nog uitvoerig zien, dat het bewustzijn het bestaan van een ander subject ervaart in zijn tot object worden voor die ander. Daarbij ervaar ik dat ik voor die ander ben wat ik ben in absolute identiteit. Vanuit mijn désir d'être, rust in mijn ontmoeting met de andere het verlangen deze objectivering van mijzelf te veroveren. Daartoe moet ik het

¹²⁹ EN, 359.

¹³⁰ Vgl. EN, 207. Wij komen hieronder op deze tekst terug, p. 117.

¹³¹ EN, 200.

¹³² EN, 200v.

¹³³ EN, 199, 218, 359.

¹³⁴ EN, 360.

¹³⁵ EN, 362.

mij objectiverende bewustzijn van de ander overmeesteren zonder het zijn karakter van bewustzijn te doen verliezen.¹³⁶ Wanneer ik mij dit bewustzijn van de ander eigen zou kunnen maken en het aan mij interioriseren, zou ik mijn eigen fundament zijn.¹³⁷ Maar ook deze onderneming is gedoemd tot échec. Want in plaats van tot eenheid te voeren, leidt zij tot een conflict.¹³⁸

Vatten wij dit alles kort samen: Eenmaal gegeven het *désir d'être*, wordt een verschijnsel als de reflexie begrijpbaar. Het is een poging om fundament van mijzelf te zijn. Eveneens wordt het dan begrijpelijk dat ik in het bestaan van de ander die mij objectiveert een gelegenheid zie en aangrijp om tot mijn eigen ideaal te komen.

4. Het bevreemdende is echter dat Sartre in de conclusie van *l'Être et le Néant* de bovenstaande zinduiding van de drie ek-stasen sterk relativeert. Zo zegt hij van de derde ek-stase (het *être pour autrui*): „la pluralité des uns et des autres *peut s'interpréter comme une dernière tentative pour se fonder, aboutissant à la séparation radicale de l'être et de la conscience d'être*”.¹³⁹ De gegeven duiding is dus niets anders dan één van vele mogelijke zinduidingen. Dit roept de vraag op, welke de andere mogelijkheden zijn, en waarom Sartre juist de hier vermelde mogelijkheid naar voren brengt.

Niet alleen de zinduiding van de derde ek-stase wordt weer terug genomen, maar ook die van de tweede. Wij hebben gezien dat het bewustzijn in de reflexie beoogt fundament van zichzelf te zijn. Maar op andere plaatsen geeft Sartre te verstaan dat dit slechts geldt voor een zeer bepaalde vorm van reflexie namelijk de onzuivere, terwijl de zuivere reflexie door een ander ideaal gedragen wordt. Dit zullen wij nader moeten toelichten.

Bij Sartre vinden wij verschillende vormen van reflexie:

- a) de onzuivere¹⁴⁰
- b) de medeplichtige¹⁴¹
- c) de zuiverende¹⁴²
- d) de zuivere, maar niet fenomenologische¹⁴³

¹³⁶ EN, 432, 433.

¹³⁷ EN, 430.

¹³⁸ EN, 431, 433.

¹³⁹ EN, 714.

¹⁴⁰ EN, 206, 207.

¹⁴¹ EN, 301. Vgl. Th.Em, 43, 49.

¹⁴² Th.Em, 49, EN, 249, 670.

¹⁴³ TE, 102.

e) de zuivere fenomenologische¹⁴⁴

f) de zuivere.¹⁴⁵

Dit overzicht is gebaseerd op de verschillende termen die wij bij Sartre vinden. Naar de inhoud kan het iets vereenvoudigd worden. De uitdrukkingen: „zuivere, maar niet fenomenologische reflexie” en „zuivere fenomenologische”, vinden wij alleen in *La Transcendance de l'Ego*. De angst wordt daar een zuivere, niet fenomenologische reflexie genoemd, omdat zij de ware aard van het bewustzijn openbaart – althans volgens het standpunt dat Sartre toen innam. Zij wordt echter niet fenomenologisch genoemd omdat zij gesteld wordt tegenover de fenomenologische reductie die ook de ware aard van het bewustzijn openbaart. Het verschil is dat de angst, zoals wij zagen, een „événement”, de fenomenologische reflexie een „entreprise” is.¹⁴⁶

In *L'Etre et le Néant* wordt wel op het reflexieve karakter van de angst gewezen, maar komt de terminologie van zuivere, niet fenomenologische reflexie niet terug, evenmin als die van zuivere, fenomenologische reflexie. Daar vinden wij alleen de term zuivere reflexie.

De zuivere reflexie schijnt zakelijk niet veel van de zuiverende te verschillen. Aan beide reflexies wordt dezelfde taak toegeschreven zoals blijkt uit de volgende teksten: „De diepste zin van het spelen is het ont-hullen van een houding die de vrijheid tot fundament en tot doel heeft. Dit is echter een ontwerp van een bijzonder type dat radicaal verschilt van al het andere omdat het een totaal ander zijnsideaal beoogt. Men zou de verhouding van dit ontwerp tot het ontwerp God te zijn dat ons de diepste structuur van de menselijke werkelijkheid scheen, volledig uiteen moeten zetten. Maar deze studie kan hier niet ondernomen worden; zij behoort immers tot het domein van de ethiek en zij veronderstelt dat men eerst de aard en de rol van de zuiverende reflexie omschreven heeft. Onze beschrijvingen hebben tot nu toe slechts de medeplichtige reflexie onderzocht en bovendien veronderstelt zij een stellingname die slechts zedelijk kan zijn met betrekking tot de waarden die het *pour-soi* obsederen”.¹⁴⁷

¹⁴⁴ ThEm, 49, TE, 121.

¹⁴⁵ TE 121, EN, 201, 204, 214vv, 218, 249, 722.

¹⁴⁶ Zie hierboven, p. 19.

¹⁴⁷ EN, 670. *Jolivet* o.c. p. 197 zegt dat de „réflexion pure” de ontologische reflexie is. Dit lijkt ons te betwijfelen. In de aangehaalde plaats zegt Sartre niet dat hij de medeplichtige reflexie heeft onderzocht als object van zijn onderzoek, want dit is slechts mogelijk door er afstand van te nemen en dus door zich te plaatsen op het terrein van de zuivere reflexie. Sartre zegt alleen dat hij slechts oog heeft gehad voor de medeplichtige reflexie. Op deze medeplichtige reflexie en haar rol zullen wij in de laatste paragraaf van dit werk terug komen.

Wat in deze tekst in verband wordt gebracht met de zuiverende reflexie wordt in de slotparagraaf van *L'Être et le Néant* in verband gebracht met de zuivere. Daar wordt gevraagd of het noodzakelijk is dat de vrijheid steeds gericht staat op een waarde „of is het soms mogelijk dat zij zichzelf als waarde beschouwt, en niet de synthese van het en-soi en het pour-soi, maar het steeds-op-een-afstand-zijn-van-zichzelf als ideaal stelt?” Wat zijn daarvan de consequenties voor de verhouding tussen vrijheid en situatie? „Al deze vragen verwijzen naar de zuivere en niet-medeplichtige reflexie en kunnen slechts beantwoord worden op het terrein van de moraal”.¹⁴⁸

In beide teksten wordt aangeduid dat er een ander ideaal dan dat van het en-soi-pour-soi mogelijk is, en dat dit ideaal bestudeerd wordt in de ethica. In de ethica speelt een andere reflexie een rol dan in de ontologie. Deze reflexie wordt in de eerste tekst „zuiverend”, in de tweede „zuiver” genoemd. Om deze overeenkomst gebruiken wij hier de hypothese dat de zuiverende reflexie identiek is met de zuivere. Aldus blijven voor ons nog drie vormen van reflexie ter bespreking over: de onzuivere, de medeplichtige en de zuivere.

De onzuivere reflexie. Hiervan zegt Sartre drie dingen: zij objectificeert, zij interioriseert, zij treedt op in het perspectief van een om te...¹⁴⁹ Dit betekent het volgende. In de onzuivere reflexie buig ik mij over mij zelf terug om te weten wat ik ben. Mijn beleving – bij voorbeeld: mijn vluchten – wordt daarmee geobjectiveerd en verschijnt als lafheid. Deze lafheid wordt geïnterioriseerd: ik zeg van mijzelf dat ik laf ben, op dezelfde manier als ik zeg dat de stoel bruin is. Dit gebeurt omdat ik wil weten wat ik ben, om het dan „te zijn” – zij is voor mij een reden tot voortdurende zelf-verwijt – of om het radicaal van mij af te werpen: ik ben wel eens laf geweest, maar een lafaard ben ik niet. Wat de onzuivere reflexie nastreeft is komen tot zijn.

De onzuivere reflexie is ook verantwoordelijk te stellen voor het verschijnen van het Ik, met zijn toestanden, kwaliteiten en daden, kortom van de psyche,¹⁵⁰ en het psychische leven.¹⁵¹ De (niet-fenomenologische) psychologie die dit alles bestudeert ligt geheel in de lijn van de onzuivere reflexie.

Het verschijnen van het Ik door de onzuivere reflexie moet nog nader verklaard worden. Immers, als een beleving stolt tot en-soi dan is daarmee

¹⁴⁸ EN, 722.

¹⁴⁹ EN, 207.

¹⁵⁰ EN, 209.

¹⁵¹ EN, 209.

nog niet zonder meer een „Ik” gegeven. Sartre heeft kennelijk met dit probleem geworsteld. In *La Transcendance de l'Ego* is de algemene tendens het prae-reflexieve bewustzijn als ik-loos te beschouwen. Dit blijkt in een tekst als deze: „Voor mijn bewustzijn bestaat er op dit ogenblik maar één ding: „Piet moet geholpen worden”. Dit is een hoedanigheid die zich in Piet bevindt. Zij werkt op mij in als een kracht. Aristoteles zeide reeds: Het begerenswaardige beweegte de begerende. Op dit niveau verschijnt de begeerte als middelpuntvliedend. Zij transcendeert zichzelf. Zij is thetisch bewustzijn van „moetende ... worden” en niet thetisch bewustzijn van zichzelf. Zij is onpersoonlijk. Er is geen Ik”.¹⁵² Een soortgelijke tekst vinden wij ook in de *Théorie des Emotions*.¹⁵³

Tegenover deze tekst staat echter in *La Transcendance de l'Ego* een andere: „Het is echter zeker dat het Ik verschijnt op het onbereflecteerde niveau. Als men mij vraagt: Wat ben jij aan het doen? antwoord ik, nog druk doende, „ik probeer een schilderij op te hangen of ik ben mijn achterband aan het plakken”. Deze woorden brengen mij niet over naar het niveau van de reflexie. Ik zeg ze zonder met mijn werk op te houden of mijn aandacht af te wenden van de daden-in-zover-ze-gesteld-worden, niet in zover ik ze stel”. Men zou geneigd zijn te zeggen dat het Ik dan enkel en alleen een kwestie van syntaxis is en eigenlijk geen zin heeft. Maar dit is volgens Sartre niet het geval. Het Ik is hier een „leeg begrip”¹⁵⁴ en ook bestemd leeg te blijven. Hij vervolgt: „Het Ik dat wij hier vinden is in zekere zin de drager van de daden die (ik) in de wereld moet stellen in zover die daden eigenschappen van de wereld zijn – dit betekent, menen wij, in zover de wereld om die daden vraagt, vergelijk de zo juist aangehaalde tekst – en geen bewustzijnseenheden. Bij voorbeeld: het hout moet klein gehakt worden, anders pakt het vuur niet. Dit is een eigenschap van het hout en een objectieve betrekking tussen het hout en het vuur. Op dit ogenblik ben ik het die hout hakt, dit wil zeggen dat deze daad in de wereld gesteld wordt en dat de objectieve en lege steun van deze actie het ik-begrip is. Daarom kan ook het lichaam hier het Ik vervangen. Ik zeg: Ik hak hout en zie en voel het object „lichaam” bezig met houthakken. Het lichaam dient hier als zichtbaar en tastbaar symbool van het Ik”.¹⁵⁵

Volgens *La Transcendance de l'Ego* moet er dus een onderscheid gemaakt worden tussen een „Je vide” waarvan het lichaam het symbool is — en dit verschijnt inderdaad op het prae-reflexieve niveau — en een „Je plein”. Dit laatste is een product van de onzuivere reflexie.

¹⁵² TE, 97.

¹⁵³ ThEm, 31v.

¹⁵⁴ TE, 115.

¹⁵⁵ TE, 115.

Deze theorie wordt in *L'Être et le Néant* verlaten. Enerzijds wordt gezegd dat er een ik op het praereflexieve niveau kan verschijnen als ik de blik van een ander op mij voel rusten.¹⁵⁶ Het kan dan verschijnen omdat volgens *L'Être et le Néant* het prae-reflexieve bewustzijn wel ikloos, maar daarmee nog niet onpersoonlijk is.¹⁵⁷ Terwijl er in *La Transcendance de l'Ego* de nadruk op gelegd werd dat de correcte omschrijving van het fenomeen luidt: „er is” zien van... luidt deze in *L'Être et le Néant*: „er is zien van... en bewustzijn (van) zien”. Het „Ik” is de geobjectiveerde zijns-eenheid van het thetische en het niet-thetische bewustzijn.

De medeplichtige reflexie ziet dit alles anders. Zij stelt dat het bewustzijn geen eigenschappen heeft, en dat het Ik en zijn eigenschappen enz. slechts verschijnt in de onzuivere reflexie. Mijn lafheid is niet meer dan een eed die ik mijzelf gezworen heb,¹⁵⁸ en die ik gestand kan doen of verbreken. Ik ben niet laf. Hoogstens leef ik in een fundamenteel ontwerp waarin ik „laf te zijn” heb. In zoverre spreekt de medeplichtige reflexie de waarheid. Waarom wordt zij dan aangeduid met zulk een pejoratieve term, en waaraan is zij medeplichtig? De medeplichtige reflexie is niet radicaal genoeg. Zij stelt: ik ben niet wat ik ben, ik heb te zijn wat ik ben, omdat ik vrij *ben*. Zij moet stellen: ik ben vrij op de wijze van vrij-te-zijn-hebben. Of wat eenvoudiger gezegd: ik moet mijzelf vrij maken. Omdat zij niet radicaal genoeg is, blijft zij medeplichtig aan de onzuivere reflexie.

De zuivere reflexie ontdekt dat vrijheid of zijn in niet-identiteit iets is dat ik te zijn heb. Het is waar dat de mens vrij is. Maar dat is niet meer dan een halve waarheid. Het is ook zo dat ik mij vrij te maken heb. Hetzelfde geldt voor het zijn in niet-identiteit. Ook dit heb ik te zijn. Daarom spreekt Sartre in de slotwoorden van *L'Être et le Néant* van het ideaal steeds op een afstand van zichzelf te zijn, als tegenhanger van het ideaal om met zichzelf samen te vallen. Daarom is alle objectivering en alle interiorisatie aan de zuivere reflexie vreemd.

Deze beschouwing van de verschillende vormen van reflexie toont niet alleen dat de zinduiding van de tweede ek-stase wordt herroepen, maar zij maakt ook de analyse van de eerste ek-stase problematisch. Tot nu toe werd het voorgesteld alsof het *pour-soi*, als zijnde een *décompression de l'être* noodzakelijk streeft naar het zijn. De zuivere reflexie leert ons echter dat het *désir d'être* niet meer dan één van de menselijke mogelijkheden is,

¹⁵⁶ EN, 318.

¹⁵⁷ EN, 147v.

¹⁵⁸ EN, 722.

en dat er nog andere mogelijkheden zijn. Wordt daardoor niet heel Sartre's ontologie problematisch?

De vragen die dit oproept zijn legio. Wij zullen ons daarin verdiepen in het laatste hoofdstuk. Nu bepalen wij ons tot het volgende. In de ontologie van Sartre is het verlangen naar zijn de zin van 's mensen concrete verlangens. Maar deze zin is in zichzelf contradictorisch. Dit riep de vraag op hoe een contradictorisch ideaal de zin kan zijn van ons streven. Wij wezen toen op twee mogelijkheden: ofwel Sartre's filosofie is inderdaad een „philosophie de l'absurde”,¹⁵⁹ omdat zij ons leert dat wij ons geen illusies moeten maken, omdat het bestaan nu eenmaal zinloos is. Hier moeten wij ons bij neerleggen. De andere mogelijkheid is, dat Sartre ons wil tonen dat wij door te streven naar zijn op een dwaalspoor raken dat doodloopt in contradicties en in een échec. Dit roept de vraag op wat dan de zin is van een dergelijk contradictorisch verlangen.

Deze vraag gaat volkomen parallel met die welke wij aan het einde van de paragraaf over La Nausée stelden. Wij vroegen daar of de walging niet reeds op zich een uitnodiging is de contingentie van het zijn te transcenderen. Nu vragen wij naar de zin van een zinloos verlangen. Het stellen van deze vraag impliceert volgens Sartre een afstand-nemen van het verlangen naar zijn. Maar afstand-nemen alleen is niet voldoende. Dat doen de viezerds ook met betrekking tot de contingentie. Zoals de contingentie getranscendeerd dient te worden naar zingeving, zo dient ook het verlangen naar zijn getranscendeerd te worden. Waarheen en hoe? Het probleem van de verhouding tussen ontologie en ethiek tekent zich weer aan de horizon af. Nu kunnen wij dit probleem nog niet oplossen. Wij moeten eerst Sartre nog volgen bij zijn uiteenzetting van het être pour autrui en van de liefde.

Wij zullen dan zien dat de liefde wordt voorgesteld als een poging om te komen tot de synthese van het en-soi en het pour-soi, als een middel om het désir d'être te bevredigen. Dan zal ook blijken dat de aldus beschreven liefde tot allerlei contradicties voert. Wij moeten ons op die context afvragen of deze contradicties soms met het désir d'être samenhangen. Tot nu toe hebben wij in ieder geval deze zekerheid verworven dat wij bij Sartre's beschouwingen over het désir d'être op onze hoede moeten zijn.

¹⁵⁹ Adus wordt zij genoemd door *R. Verneaux*, *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*, Paris, s.a. p. 137. Vgl. ook de in noot 110 aangehaalde tekst van Emonet.

DE FUNDAMENTELE VERHOUDING TOT DE ANDER

In de vorige hoofdstukken hebben wij de grote lijnen van Sartre's ontologie weergegeven. Wij hebben daarbij gezien dat Sartre zoekt naar de oorspronkelijke betrekking tussen het bewustzijn en het zijn en meent deze te vinden niet in een ken- maar in een zijnsrelatie.

Deze zijnsrelatie tussen het bewustzijn en het zijn wordt mogelijk gemaakt door het feit dat de zijnswijze van het bewustzijn radicaal verschilt van die van het être en soi. Terwijl dit laatste is wat het is, wordt het bewustzijn hierdoor gekarakteriseerd dat het niet is wat het is.

Op grond van dit zijn in niet-identiteit met zichzelf wordt het bewustzijn geobsedeerd door het ideaal van de synthese van het en-soi en het pour-soi. Het bewustzijn bestaat als verlangen naar te zijn.

Dit verlangen naar te zijn neemt een centrale plaats in in de beschrijvingen van L'Être et le Néant. Het désir d'être doet het bewustzijn uit zichzelf treden in de zich vertijdelijkende ek-stase waarin het zich richt op toekomstige waarden; de fundamentele keuze die de mens te maken heeft, heeft tot zin een oplossing te zijn van het probleem van het zijn; het maken verwijst naar het hebben, en dit naar de synthese van het en-soi en het pour-soi.

Deze themata spelen ook een grote rol in de kwestie die wij nu uiteen gaan zetten: Sartre's opvatting over de fundamentele verhouding tot de ander. Hij gaat er van uit dat niemand echt en consequent solipsist is.¹ Deze afwijzing van het solipsisme impliceert dat wij op een of andere wijze zekerheid hebben betreffende het bestaan van anderen. Vandaar dat de vraag rijst naar het fundament van deze zekerheid of met andere woorden naar de oorspronkelijke ervaring van de ander.

Deze oorspronkelijke ervaring van de ander is niet alleen van belang in verband met de problematiek van het solipsisme maar ook in verband met die van de concrete verhoudingen tot de ander en daarmee met die van de liefde. De concrete verhoudingen zijn volgens Sartre variaties op

¹ EN, 307.

het thema van de oorspronkelijke.² Vooral onder dit laatste opzicht zullen wij ze hier bespreken.

In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk volgen wij Sartre bij zijn beschrijving van de oorspronkelijke verhouding. Wij zullen daarbij zien dat wij het bestaan van de ander ervaren doordat wij ons tot object voelen worden onder zijn blik. Daarin toont de ander zich aan mij als subject. Wij zullen dit korthedshalve het object-subject-schema noemen.

In deze ervaring van het tot-object-voor-de-andere worden onthult zich de mogelijkheid de ander tot object-voor-mij te maken en mij als subject tegenover hem te stellen. Dit zullen wij het subject-object-schema noemen, waarover wij in de tweede paragraaf zullen spreken.

§ 1. *Het object-subject-schema.*

In deze paragraaf zullen wij eerst de vraag naar de oorspronkelijke ervaring van de ander nader toelichten (1). Daarna zullen wij deze ervaring zelf beschrijven (2). Op de derde plaats zullen wij zien dat in deze ervaring het bestaan van een ander zich onthult als een feit (3) waarvan wij in een vierde punt zullen laten zien dat dit feit onherleidbaar is (4).

1. Sartre begint de uiteenzetting van zijn eigen theorie over onze zekerheid betreffende het bestaan van de ander met de opmerking dat de ander ons gegeven kan zijn als object. Maar hij voegt daar aan toe dat het vatten van een ander als object niet het oorspronkelijke vatten van een ander *als mens* is. Wanneer ik een ander vat als louter object, dan neem ik hem op in mijn ruimte, stel hem op een bepaalde afstand van mij en in louter externe relatie tot de andere objecten die mij omringen. Men zou kunnen zeggen: Ik zie een gazon, een bordje, een hond, een ander, een fontein, een bank, een paar stoelen en enige populieren. Deze opsomming zou niet noemenswaard veranderen, wanneer ik de ander daaruit weg liet.³

Beschouw ik daarentegen het object dat ik zie als een mens, dan erken ik daarmee zijn tijd- en ruimtescheppende macht. Hij is een wezen dat de dingen rond zich heen tot een wereld organiseert, er afstanden tussen uitzet enz. Maar de dingen die hij aldus tot een wereld samenvoegt, zijn dingen die ook in mijn wereld een plaats hebben. In zover ze in mijn wereld zijn, zijn ze georiënteerd op mij: in die van een ander op hem. Mijn wereld dreigt me uit de handen te glijpen. Maar zolang ik de ander

² Vgl. EN, 428.

³ EN, 316.

zie, is dit niet meer dan een gevaar. Mijn wereld ontglipt me nog niet, zolang de ander object is in mijn wereld.⁴

Dit alles heeft nog een enigszins hypothetisch karakter. Als datgene wat ik zie inderdaad een mens is, en niet een etalagepop die er is neergezet als reclame-stunt van een mode-magazijn, *dan...* Maar is het ook werkelijk een mens? Op deze vraag kan ik zolang ik de ander objectiveer nooit een zeker antwoord krijgen. Sartre is in dit opzicht even bondig als categorisch: „Qui dit objet, dit probable”.⁵

In haar bondigheid sluit deze uitspraak drie dingen in: Op de eerste plaats: zekerheid wordt alleen gevonden op het niveau van het prae-reflexieve cogito, en op dat van de reflexie daarop. De reden hiervan is dat op deze niveaus het noema in leibhafter Gegenwart voor de noësis gegeven is.⁶

⁴ Vgl EN, 311

⁵ EN, 309, vgl 335

⁶ Sartre's opvatting over deze zaak is niet zonder meer duidelijk Dit hangt samen met terminologische en inhoudelijke oneffenheden in zijn oeuvre Wij zullen hier de verschillende niveaus waarop zekerheid of waarschijnlijkheid gevonden wordt nagaan 1 Op de eerste plaats zij opgemerkt dat Sartre onderscheid maakt tussen apodictische en niet-apodictische evidentie Zo zegt hij „c'est pourquoi l'evidence avec laquelle le psychique se donne a l'intuition de la reflexion impure n'est pas apodictique”, EN, 211

2 Het *niet-thetische bewustzijn* Het „Je pense” heeft een apodictische zekerheid, want het tegendeel ervan is ondenkbaar Er wordt hier gesproken van intuïtie IR, 207 Op te merken is dat hier de subject-object-tegenstelling ontbreekt

3 Het *thetisch bewustzijn* Het bestaan van een transfenomenaal zijn is apodictisch zeker Het bewustzijn kan immers slechts zijn als er iets anders is Sartre spreekt zich echter nergens uitdrukkelijk uit over deze zekerheid

4 De *waarneming* Hierin ligt zowel een element van zekerheid als van waarschijnlijkheid Een element van zekerheid „lorsque je perçois une table, je ne crois pas a l'existence de cette table Je n'ai nul besoin d'y croire puisqu'elle est la en personne l'evidence propre a la perception n'est en aucune façon une impression subjective qui serait assimilable a une specification de la croyance l'evidence c'est la presence pour la conscience de l'objet en personne Une evidence c'est une presence” IR, 210 Er ligt echter ook een element van waarschijnlijkheid, want het eigene van de waarneming is dat het object steeds verschijnt onder verschillende Abschattungen Als ik b.v. een kubus waarneem kan ik ten hoogste drie zijden tegelijk zien Maar terwijl ik van standpunt verander om de drie tot nu toe verborgen zijden te zien, is het mogelijk dat het zo juist waargenomen vernietigd wordt Sartre's conclusie is daarom „l'existence du cube demeure donc douteuse” IR, 18 Vgl S II, 212 „Et, a n'en point douter, la chaise qui se donne a notre perception n'est que probable pour affirmer qu'elle est chaise, il faut faire un saut a l'infini et supposer une infinite de representations concordantes” Er is echter hier wel een waarschijnlijkheid, want men kan van waarschijnlijkheid spreken „si une confirmation ou une infirmation peut être possible a chaque instant”, EN, 307.

5 Wat de *kennis* betreft, ook deze wordt door Sartre omschreven als een afstandloze tegenwoordigheid van het bewustzijn aan de zaak De kennis zou daarom evidentie moeten hebben Toch wordt er juist van de kennis gezegd „qui dit objet, dit probable” In verband met de kennis treedt ook de inhoudelijke moeilijkheid op, waarop wij hierboven doelden Enerzijds wil Sartre de kennis onderscheiden van de waarneming, anderzijds

Op de tweede plaats wordt hiermee gezegd dat deze zekerheid verdwijnt wanneer ik de ken-houding aanneem. Kennen moet dan hier verstaan worden als staande tegenover de intuïtie. Deze laatste wordt omschreven in termen van onmiddellijke tegenwoordigheid⁷ en daarom is het intuïtief geschouwde evident. Bij de kennis is het anders. Hoewel Sartre zich nergens uitdrukkelijk over deze zaak uitspreekt, menen wij zijn gedachten niet te vervormen als wij haar op grond van de gegeven voorbeelden aldus verstaan. Bij kennis denkt Sartre aan de wetenschappelijke kennis. Ten aanzien van deze neemt hij de cartesische scepsis over omdat men op haar zou kunnen toepassen wat Descartes zegt van de filosofie: „Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute et par conséquent qui ne soit douteuse, ... considérant combien il peut y avoir de diverses opinions touchant une même matière qui soient soutenues par des gens doctes sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie”...⁸ De a priori reden voor deze scepsis schijnt te zijn dat het wetenschappelijk kennen steeds een bemiddeld kennen is, en dus afgeleid, en daarom staat buiten de sfeer van het onmiddellijk gegevene, van intuïtie en apodictische zekerheid.

Op de derde plaats houdt de uitspraak „qui dit objet, dit probable” in, dat het niet meer dan waarschijnlijk is, dat dit waarschijnlijke object „tevens” of in feite een subject is. Als ik begin met de ander als object te

worden kennis en waarneming op nagenoeg gelijkkluidende wijze gedefinieerd, zoals ook A. De Waelhens in zijn *Une Philosophie de l'Ambiguïté, L'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain, 1951, p. 3v – wij citeren dit werk vooraan als A. De Waelhens, *Une Philosophie*. . . – opmerkt. Beide worden omschreven als afstandloze tegenwoordigheid.

6 De wetenschappelijke kennis gaat niet uit boven probabiliteit. De reden hiervan is dat zij zich niet beperkt tot explicatie, maar zich waagt aan explicatie. „Autre chose est la description de l'image, autre chose sont les inductions touchant sa nature. En passant de l'une aux autres, on va du certain au probable”, IR, 14. Dit schijnt te impliceren dat men op het niveau van het oorspronkelijke contact wel zekerheid heeft omdat men daar met „die Sache selbst” in contact komt. Dit komt overeen met de gedachte dat het contact met de zaak zelf zekerheid geeft, maar het is weer in strijd met de stelling dat de kennis die toch ook als onmiddellijk contact wordt gedefinieerd, niet boven de probabiliteit uit komt.

7 De zuivere of fenomenologische reflexie geeft een apodictische zekerheid, IR, 207.

8 De onzuivere reflexie geeft echter niet meer dan een probabiliteit, ondanks het feit dat het bereflecteerde „en personne” aanwezig is, EN, 211.

⁷ Sartre is in deze niet geheel consequent. Hij spreekt zowel van een tegenwoordigheid van de zaak aan het bewustzijn als van een tegenwoordigheid van het bewustzijn aan de zaak. Deze laatste uitdrukking heeft echter zijn voorkeur. Daardoor wordt het meest zuiver het ek-statische karakter van het bewustzijn tot uitdrukking gebracht, en wordt alle „illusion d'immanence” vermeden.

⁸ R. Descartes, *Discours, 1ère partie*. Ed. cit. p. 130.

stellen, dan zal zijn subjectiviteit steeds iets moeten zijn dat daaruit wordt afgeleid.⁹

Wij komen derhalve nooit tot zekerheid over het bestaan van een ander, als wij uitgaan van zijn object-zijn. Toch hebben wij in feite zekerheid daaromtrent. „Niemand is echt solipsist”.¹⁰ „Het gezond verstand heeft zich steeds tegen het solipsisme verzet”.¹¹ Deze zekerheid zal dus op iets anders moeten berusten. Maar waarop?

Sartre antwoordt op deze vraag: „Si autrui objet se définit en liaison avec le monde comme l'objet qui voit ce que je vois, ma liaison fondamentale avec autrui-sujet doit pouvoir se ramener à ma possibilité permanente d'être vu par autrui. C'est dans et par la révélation de mon être objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être sujet. Car de même qu'autrui est pour moi-sujet un objet probable, de même je ne puis me découvrir en train de devenir objet probable que pour un sujet certain”.¹²

In deze tekst worden drie dingen gezegd:

a. Als ik een ander zie heb ik de zekerheid dat die ander een waarschijnlijk object is. Dit is niets anders dan een paradoxale formulering van de stelling van Descartes dat alleen het cogito zeker is. Als ik denk dat ik bij het vuur zit is alleen het denken zeker, niet het bij-het-vuur-zitten.¹³

b. Met de voorgaande paradox hangt de volgende samen: ik voel mij tot waarschijnlijk object worden voor een zeker subject. Dit gaat parallel met hetgeen wij hierboven zagen over het Cogito en het transfenomenale zijn.¹⁴ Wij komen hierop nog terug in het derde punt van deze paragraaf.

c. De voornaamste gedachte is echter dat mijn fundamentele betrekking tot de ander herleid moet kunnen worden tot de mogelijkheid door hem gezien te worden. Sartre loopt hiermee vooruit op een beschouwing die hij eerst later zal ontwikkelen. Duidelijkheidshalve onderscheiden wij in deze beschouwing twee aspecten. Sartre zal uiteenzetten dat het zien van een ander steeds gepaard gaat met het besef van de mogelijkheid door hem gezien te worden. Als ik door naar de ander te kijken hem tot object maak dan weet ik dat ik op mijn beurt voor hem object kan worden. Wij komen hierop nader terug in het vierde punt van deze paragraaf. Het is

⁹ Het hier afgewezen procédé is eigenlijk dat van het realisme, althans van het realisme zoals Sartre dat voorstelt. Dit berust op de volgende tegenstrijdigheid: het bestaan van de ander is zeker, maar de zin van hetgeen ik van hem waarneem moet geïnterpreteerd worden, en is dus niet zeker. Zijn gebalde vuist kán toorn zijn, maar zeker is dit niet.

¹⁰ EN, 307.

¹¹ EN, 330.

¹² EN, 314.

¹³ R. Descartes, *Méditations*, ed. cit. p. 268, *Principia*, 9, *ibid.* p. 574.

¹⁴ Zie hierboven, p. 80.

echter niet specifiek voor het zien van de ander dat daardoor mijn mogelijkheid om gezien te worden onthuld wordt. Ook het zien van de wereld toont mij mijn zichtbaarheid. Want de wereld die ik zie verschijnt aan mij in een bepaald perspectief. Deze wijze van verschijnen verwijst naar mij in zover ik besta te midden van en homogeen ben met de objecten van mijn „verschijningsveld” (*champ phénoménal*) dit wil zeggen dat de geziene objecten verwijzen naar mij in mijn zichtbaarheid, datgene wat ik betast naar mijn tastbaarheid enz.

Sartre drukt dit als volgt uit: „le champ perceptif se réfère à un centre objectivement défini par cette référence et situé dans le *champ même* qui s'oriente autour de lui. ... La structure du monde implique que nous ne pouvons voir *sans être visibles*. Les références intramondaines ne peuvent se faire qu'à des objets du monde et le monde vu définit perpétuellement un objet visible auquel renvoient ses perspectives et ses dispositions”.¹⁵ En ook: „Mon être dans le monde par le seul fait qu'il *réalise* un monde se fait indiquer à lui-même comme un être au milieu du monde par le monde qu'il réalise, et cela ne saurait être autrement car il n'est d'autre manière d'entre en contact avec le monde que *d'être du monde*”. Vooral deze laatste tekst toont hoe het zien van de ander kan omslaan in zijn „waarheid”: gezien worden door de ander.¹⁶

2. Wat beleven wij nu onder de blik van de ander? Verklaaren wij eerst wat Sartre hier onder „blik” verstaat. De blik is de concrete uitdrukking voor de tegenwoordigheid van de ander als subject. Wanneer ik de blik van een ander ervaar houd ik op zijn ogen te zien, „ogen zijn objecten-van-deze-wereld”.¹⁷ Maar onder de blik ervaar ik niet een object, maar een subject. Omdat de blik wordt losgemaakt van iets van deze wereld, kan alles wat op de aanwezigheid van een ander als subject duidt als „blik” ervaren worden: het geluid van stappen, het bewegen van een gordijn, zelfs een huis.¹⁸ Zo beleven we in de blik een subject dat niet meer in mijn wereld staat – niet meer au milieu du monde is. Wij beleven een bovenwereldse macht,¹⁹ een loutere transcendentie. Deze loutere subjectiviteit kan dan ook nooit gekend worden²⁰ – dan zou zij immers tot object worden – noch getranscendeerd. Zolang ik de blik ervaar, is de ander „une transcendance indépassable”.²¹

¹⁵ EN, 381.

¹⁶ EN, 381.

¹⁷ EN, 316.

¹⁸ EN, 315.

¹⁹ EN, 329.

²⁰ EN, 327.

²¹ EN, 353.

Tegenover een dergelijke subjectiviteit kan ik slechts object zijn. Wij bespreken eerst mijn object-woorden (a). Daarna geven wij een illustratie van deze theorie (b). Tenslotte spreken wij over de objectivering van mijn wereld (c).

2a. Hoe beleef ik dit tot-object-woorden? Om op deze vraag te antwoorden geeft Sartre het volgende voorbeeld:²² Stel, dat ik ergens door een sleutelgat zit te loeren en dan betrappt word. Wat gebeurt er dan? Eerst ben ik geheel en al gericht op hetgeen er achter die deur te horen of te zien is. Ik ben mij thetisch bewust van die scène en niet-thetisch van mijn kijken daarnaar. Dit bewustzijn is, zoals wij vroeger reeds uiteenzetten, ik-loos. Als ik betrappt word, dan treedt op de eerste plaats een verandering op in dit bewustzijn. Er komt een „ik” in dat bewustzijn. Dit betekent niet dat ik nu opeens de reflexieve houding ga aannemen, mij ga bezinnen op wat ik doe, en tot de slotsom kom dat ik gemeen ben om zo iets te doen. Dan zou ik mijzelf rechtstreeks tot object voor mijzelf maken. Maar dat is hier niet het geval. Ik blijf als wij het zo mogen zeggen volharden in de prae-reflexieve houding, maar daarin komt het ik tegenwoordig als object voor een ander.²³

Ik ben dat object.²⁴ Ik voel dat de ander mij een „zijn” geeft, en voor dat zijn ben ik verantwoordelijk, zonder dat ik er het fundament van ben. Ik ben ervoor verantwoordelijk. Want mijn houding voor het sleutelgat is niets anders dan mijn jaloezie of nieuwsgierigheid, welke een vrij ontwerp van mijzelf is. Maar jaloers-zijn is voor mij niet iets wat ik *bén*, maar wat ik te zijn heb; daarom *heb* ik ook voor dat sleutelgat te zitten. Maar de ander verleent mij een zijn: ik *bén* jaloers en *bén* gezeten. Daarom is hij en niet ik, fundament van dit zijn. Maar omdat ik er verantwoordelijk voor ben, moet ik het erkennen als het mijne.²⁵ In het nederlands zouden wij zeggen: „ik heb het er zelf naar gemaakt”.

Datgene wat ik ben in het oog van een ander, ben ik als object en op de wijze van een en-soi. Op zich genomen zijn deze twee uitdrukkingen niet identiek. Uit het feit dat een ander object van mijn kennis is, volgt nog niet dat ik hem de zijnswijze van een ding mag toekennen. Hetzelfde geldt uiteraard ook wanneer ik mij zelf object voel worden en het zijn dat de ander mij daarbij geeft als het mijne erken. Sartre zal dit niet bestrijden. Hij zegt uitdrukkelijk: „ce n'est pas à proprement parler que je me sente

²² EN, 317vv.

²³ EN, 318.

²⁴ EN, 319vv.

²⁵ EN, 333. Vgl. 318.

perdre ma liberté pour devenir une chose".²⁶ Maar dat neemt niet weg dat wij uitdrukkingen vinden als deze: „Het is voldoende dat een ander mij aanziet, om te zijn wat ik ben. Weliswaar niet voor mijzelf, ... maar voor hem".²⁷ „Ik bén dat zijn (n.l. dat de ander mij toekent). Niet op de wijze van het geweest te zijn of van het te zijn hebben, maar en-soi".²⁸ Zo wordt er ook van het bewustzijn²⁹ en van de vrijheid³⁰ gesproken als van eigenschappen van een object. In dit verband wordt ook opgemerkt dat het en-soi weer de overhand krijgt op het pour-soi.³¹

Bij Sartre vinden wij dus zowel eigenlijke als minder-eigenlijke uitdrukkingen betreffende het geöbjectiveerde bewustzijn. Deze oneigenlijkheid verschijnt echter niet alleen „voor ons", maar ook voor het objectiverende bewustzijn. Wanneer ik een ander tot object maak, verschijnt hij mij als lichaam.³² Maar dit lichaam verschijnt mij in de waarneming op een andere wijze dan waargenomen dingen. Er is zelfs een radicaal verschil tussen beide.³³ „Het lichaam van een ander is mij onmiddellijk gegeven als het referentie-punt van een situatie die synthetisch rond hem is georganiseerd en het is onscheidbaar van de situatie. ... Want het is juist datgene van waaruit er een situatie is. ... Het lichaam van de ander is betekenend. Maar het betekenen is niets anders dan een gestolde transcenderende beweging. ... Het lichaam is de totaliteit van de betekenende betrekkingen tot de wereld. Daarom kan ik ook nooit een of ander lidmaat van het lichaam van een ander geïsoleerd beschouwen. Het afzonderlijke orgaan wordt steeds door en vanuit het geheel van het lichaam aangeduid. Ik zie nooit een arm die wordt opgeheven langs een onbewegelijk lichaam: ik zie Piet-die-de-hand-opheft".³⁴ Daarom zegt Sartre: „le corps d'autrui est perçu tout autrement que les autres corps".³⁵ Wij moeten dus zeggen: Reeds in onze waarneming van de ander als object ligt besloten dat hij ook dan niet zonder meer een object voor ons is.

Hetzelfde geldt voor heel onze wijze van omgang met de geöbjectiveerde ander. Ik kan hem gebruiken tot het bereiken van mijn doeleinden; ik kan zijn handelen bevelen door een order of door een verzoek; ik kan het uitlokken door mijn eigen handelingen. Maar tegelijkertijd moet ik bepaalde

²⁶ EN, 321.

²⁷ EN, 320.

²⁸ EN, 320.

²⁹ EN, 455.

³⁰ EN, 61, 80v, 347, 348, 352, 417, 472.

³¹ EN, 320, 410.

³² EN, 364.

³³ EN, 412. Zie hieronder p. 162.

³⁴ EN, 410.

³⁵ EN, 412.

voorzorgsmaatregelen nemen met betrekking tot een instrument dat bijzonder gevaarlijk en delicaat in het gebruik is. Tegenover hem sta ik in dezelfde positie als een arbeider tegenover een machine die hij moet bedienen, maar waarbij hij er tevens op moet letten er niet door gegrepen te worden.³⁶ Of korter: „Autrui-object est un instrument explosif que je manie avec appréhension”.³⁷

Hierdoor geven wij blijk steeds te beseffen dat de geobjectiveerde ander een „objectum sui generis” is, en daarmee ook dat wij nooit zonder meer object zijn voor hem, en ook nooit zonder meer zijn wat wij zijn in het oog van de ander.

Ondanks het besef dat het niet zo is, is het mogelijk dat ik er toe kom te geloven datgene te *zijn*, wat ik ben in het oog van een ander, en te doen als ware de ander zonder meer datgene wat hij in mijn oog is. In dergelijke gevallen ben ik te kwader trouw. Sartre geeft hiervan het volgende voorbeeld: Iemand heeft homoseksuele neigingen; hij erkent deze en geeft zelfs de misstappen die hij op dit gebied begaan heeft stuk voor stuk toe. Toch weigert hij toe te geven dat hij homoseksueel is. Van zo iemand is men geneigd te zeggen dat hij te kwader trouw is.

Sartre ontkent deze kwade trouw niet. Maar tegelijkertijd geeft hij er een heel andere zin aan. De betrokkene is te kwader trouw als hij zonder meer zegt: „ik ben geen homoseksueel”. Want hij bedoelt daarmee dat hij evenmin homoseksueel is, als een stoel een tafel is, met andere woorden: dat hij op geen enkele wijze homoseksueel is. Hij is echter wel op enigerlei wijze homoseksueel, namelijk door niet te *zijn* wat hij is. Hij is homoseksueel in de modus van niet-identiteit met zichzelf, of anders gezegd: hij is het in vrijheid. Zou de man echter zeggen: „ik ben homoseksueel”, dan zou hij juist deze vrijheid loochenen. Want deze uitdrukking betekent dat hij homoseksueel is op dezelfde wijze als een stoel een stoel is. Door dat te stellen kent hij zich een homoseksuele natuur toe waaruit zijn homoseksuele gedragingen noodzakelijk voortvloeien, wat een loochening van de vrijheid is. Zijn kwade trouw bestaat in deze loochening van de vrijheid. Wat de betrokkene naar waarheid zou kunnen zeggen is het volgende: In zover ik mij op bepaalde wijze gedragen heb en in zover ik een vrij ontwerp van mijzelf ben, waarin voor homoseksuele gedragingen een plaats is, ben ik inderdaad homoseksueel. Maar in zover ik als vrijheid nooit onder een bepaling of kwalificatie te vatten ben, ben ik geen homoseksueel.³⁸ Voegen wij hieraan nog toe, dat deze man nu wel waarheid spréékt, maar

³⁶ EN, 385.

³⁷ EN, 358.

³⁸ EN, 103vv.

niet oprecht *is*. En als wij het heel strikt nemen, dan moeten wij zelfs zeggen dat als hij de waarheid niet spreekt, dat hij dan nog niet „te kwader trouw” *is*.³⁹

Onze conclusie uit dit alles is de volgende. Wij hebben gezien, dat mij onder de blik van de ander een „zijn” ten deel valt. Dit zijn moet ik erkennen als het mijne. Ik *bén* dat zelfs. Nu zijn er bij Sartre teksten te vinden waarin hij zegt dat ik dat ben op de wijze van het en-soi. Maar er zijn ook teksten waarin hij dit ontkent. Wij weten nu dat hij in het eerste geval de taal van de attitude de *mauvaise foi* spreekt. Naderhand zullen wij nog uitvoerig moeten ingaan op de reden hiervan. Nu beperken wij ons tot de uiteenzetting van dat zijn dat ik heb in het oog van de ander.

Het zijn dat ik heb in het oog van de ander moet ik erkennen als het mijne, maar ik *kén* het niet. Hiervoor zijn meerdere redenen te geven. Op de eerste plaats moet worden gezegd: De kennis veronderstelt dualiteit,⁴⁰ *séparation d'être*.⁴¹ Daarom kan ik hetgeen ik *bén*, nooit kennen. Een tweede reden is gelegen in de aard van datgene wat ik onder de blik van een ander beleef. Wat ik zelf onmiddellijk ervaar is: „un échappement à moi vers...”⁴² of „un arrachement vécu”⁴³ of „een buitenkant te krijgen”,⁴⁴ „une dimension qui m'échappe”.⁴⁵ Wat ik gevoel is, dat ik object wordt: „se saisir comme objet inconnu d'appréciations inconnaissables”.⁴⁶

Hiertegen kan opgeworpen worden dat de ander mij toch kan zeggen wat hij van mij denkt. Dan weet ik dat toch, en ken ik toch ook dat zijn dat ik ben. Sartre ontkent natuurlijk deze mogelijkheid niet. Maar hij zegt: Zelfs wanneer een ander mij door middel van de taal meedeelt wat voor een object ik voor hem ben, dan heb ik van deze kwaliteit nooit een concrete intuïtie. Die kwaliteit is voor mij slechts het object van een „leere Intention”.⁴⁷ Dergelijke eigenschappen kan ik nooit als mijn eigen realiteit beleven. ... Als een ander mij mijn karakter beschrijft, dan herken ik mij niet, en toch weet ik „dat ben ik”. Die vreemde, die men mij voorstelt, neem ik op me, zonder dat hij ophoudt een vreemde te zijn. ... Het ik, dat onvergelijkbaar is met het ik dat ik te zijn heb, blijft mijn ik, maar van gedaante veranderd door een nieuwe omgeving en aangepast aan die

³⁹ EN, 111, noot 1.

⁴⁰ EN, 19.

⁴¹ EN, 189.

⁴² EN, 334.

⁴³ EN, 334.

⁴⁴ EN, 608.

⁴⁵ EN, 419.

⁴⁶ EN, 326.

⁴⁷ EN, 334. Vgl. 606.

nieuwe omgeving. Het is mijn zijn, maar met zijns-dimensies en modaliteiten die volkomen nieuw zijn. Ik ben het, maar van mijzelf gescheiden door een onoverbrugbaar niets. Onoverbrugbaar, want ik ben dat ik, maar ik ben niet dat niets dat mij van mij scheidt".⁴⁸

Daarom zegt Sartre dat mijn zijn-voor-de-ander het karakter heeft van „non-révéle”;⁴⁹ dezelfde waarheid vindt een meer literaire uitdrukking in de woorden „autrui a la clé de mon être”.⁵⁰ Wat ik ben voor een ander, kan ik mij nooit volledig realiseren: „De schouwing daarvan is mij voor altijd ontzegd”.⁵¹

Tot nu toe hebben wij gesproken over eigenschappen die een ander mij toekent op grond van mijn eigen vrije gedrag. Als ik door een ander betrapt word, terwijl ik door een sleutelgat zit te loeren, *ben* ik indiscreet. Het gaat hier over mijn eigen vrije ontwerp, want mijn indiscretie is niets anders dan mijn loeren door dat sleutelgat en omgekeerd. Maar er zijn ook eigenschappen die een ander mij toekent zonder dat ik er iets aan kan doen. Voor een ander ben ik jood of ariër, knap of lelijk, een-armig enz. Ik ben dat, zonder dat ik gekozen heb jood of ariër enz. te zijn. Deze eigenschappen situeren mij ten opzichte van de ander, of nog liever: de anderen situeren mij daardoor ten opzichte van hen.⁵²

Ook ten aanzien van deze eigenschappen geldt wat wij hierboven zagen, ook dit zijn dat ik heb in het oog van de ander, *kén* ik niet. Maar wel ervaar ik het onophoudelijk aan den lijve in de relaties die ik met anderen heb, in en door hun gedrag ten opzichte van mij. Ik tref het in de oorsprong van duizenden verboden en weerstanden waarop ik elk ogenblik stoot: omdat ik minderjarig ben, zijn mij bepaalde rechten ontzegd; omdat ik jood ben, worden mij in sommige culturen bepaalde mogelijkheden onthouden.⁵³

Ten aanzien van dit soort kwalificaties beschik ik over twee fundamentele mogelijkheden: Ik kan de ander tot object maken, of ik kan mijn object-zijn voor de ander op mij nemen. Maak ik de ander tot object, dan verdwijnen deze kwalificaties en het enige dat overblijft is het niet-thetische bewustzijn een vrije en onkwalificeerbare transcendentie te zijn.⁵⁴ Neem ik echter mijn object-zijn op mij, dan verschijnen deze eigenschap-

⁴⁸ EN, 333vv.

⁴⁹ EN, 328.

⁵⁰ Vgl. EN, 351, 483.

⁵¹ EN, 606, 610.

⁵² Vgl. Sartre's beschouwing over mon prochain als element van de situatie. EN, 606-612. Zie ook J. P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, 1947 (Morihiën). Wij citeren de uitgave van Gallimard, Paris, 1954, p. 84.

⁵³ EN, 607.

⁵⁴ EN, 610.

pen als „des irréalisables-à-réaliser”.⁵⁵ Zij verschijnen als „des irréalisables” Dit wil niets anders zeggen dan dat zij in zover het mijn eigenschappen zijn, niet door mij geschouwd kunnen worden. Ook kunnen zij niet door mij geinterioriseerd worden zonder hun karakter van eigenschap te verliezen. Zou ik trachten ze te interioriseren, dan zijn het geen kwaliteiten meer, maar krijgen zij het karakter van „taken”, van iets dat ik „te zijn heb”, en dat ik daarom ook niet ben. Kelner zijn bijvoorbeeld betekent: om vijf uur op moeten, de zaal aanvegen voor de opening, de koffieketel opzetten, onder meer recht hebben op fooien volgens de CAO.⁵⁶

Maar deze eigenschappen verschijnen slechts als „niet-realiseerbaar” in functie van een ontwerp ze te realiseren. Dit ontwerp is echter niets anders dan het op-zich-nemen van deze eigenschappen, en dit op-zich-nemen is weer niets anders dan het erkennen van het bestaan van de ander als subject „Je ne puis saisir autrui comme liberté que dans le libre projet de le saisir comme tel. ... et le libre projet de reconnaissance d'autrui ne se distingue pas de la libre assumption de mon être pour autrui. .. et je ne puis faire qu'autrui existe pour moi comme subjectivité reconnue qu'en assumant mon être pour autrui”.⁵⁷ Neem ik eenmaal mijn object-zijn voor de ander op mij, dan verschijnen die eigenschappen dus ook als te realiseren. Ik verhoud me niet louter passief onder de kwaliteiten die mij door een ander worden toegekend. Maar ik neem ze op me in het licht van mijn eigen doeleinden. Omdat ik eenmaal mijzelf gekozen heb als de mindere-van-anderen, daarom lijd ik er onder bij voorbeeld dat ik jood ben. Zou mijn fundamentele ontwerp dat van trots geweest zijn, dan zou dit voor mij een reden geweest zijn mij er op te laten voorstaan. Zo is er nog een oneindig aantal andere mogelijkheden om stelling te nemen tegenover dit soort kwalificaties. Maar op een of andere manier moet zulk een stelling-name gebeuren. Aldus verschijnen deze eigenschappen als „irréalisables à réaliser”.⁵⁸

Sartre leidt hier uit af dat zij een verplichtend karakter hebben. De eigenschappen die een ander mij toekent, betekenen voor mij beperkingen die a priori aan mijn situatie gegeven zijn. Het zijn beperkingen die bestaan zonder mijn toedoen. Maar van de andere kant verschijnen zij als onbestaanbaar zonder het vrije ontwerp ze op mij te nemen. Er is hier dus sprake van een zekere exterioriteit – iets dat er is, onafhankelijk van mij.

⁵⁵ EN, 612 Vgl RQJ, 96v, 116vv

⁵⁶ EN, 99

⁵⁷ EN, 609vv

⁵⁸ EN, 612 Nogmaals, dit geldt alleen binnen het ontwerp mijn zijn voor anderen op mij te nemen. De mogelijkheid de anderen tot object te maken blijft dan impliciet

Maar deze exterioriteit wordt door mijn vrijheid op zich genomen en verinnerlijkt. Maar in deze poging tot verinnerlijking bewaart het toch het karakter van exterioriteit, omdat het voor mij niet realiseerbaar is. Welnu, dit zijn juist de kenmerken van een imperatief. Een order is een exterioriteit die opgenomen wordt in interioriteit en daarbij toch het karakter van exterioriteit bewaart⁵⁹ Aldus convergeren de natuur van het *irréalisable* à *réaliser* en die van de imperatief.

Tenslotte moet nog worden gezegd dat, wanneer wij afzien van het moeten realiseren dat in de determinaties die mij door de ander geworden besloten ligt, het bestaan van de ander de noodzakelijke voorwaarde is om mijzelf enige kwaliteit te kunnen toekennen: „Si je dois seulement pouvoir concevoir une de mes propriétés sur le mode objectif, autrui est déjà donné”.⁶⁰ Of anders: „Ainsi ne saurais je me conférer aucune qualité sans la médiation d'un pouvoir objectivant qui n'est pas mon propre pouvoir et que je ne puis feindre, ni forger”.⁶¹

Het gevolg hiervan is dat ik, wanneer ik (in de medeplichtige reflexie) mijzelf tracht te kennen en mijzelf eigenschappen toeken, het standpunt van de ander zoek in te nemen.⁶² Ik tracht mijzelf te zien zoals een ander mij ziet.⁶³ En daarmee „voor mijzelf een ander te zijn”.⁶⁴ Of in de formulering ontleend aan Saint Genet: „Je est un autre”.⁶⁵ Dit is uiteraard een onmogelijkheid. Daarom spreekt Sartre ook altijd enigszins smalend over het gewetensonderzoek en alle pogingen tot zelfkennis: „la mission prétendue de nous voir comme nous sommes”.⁶⁶ En ook: „Bien se connaître c'est fatalement prendre sur soi le point de vue d'autrui, c'est à dire un point de vue forcément faux”.⁶⁷

2b. Met behulp van deze categorieën heeft Sartre het leven van Jean Genet ontleed. Enige punten daaruit kunnen de bovenstaande abstracte theorie illustreren. In het eerste deel van zijn analyse beschrijft Sartre hoe Genet zich een lot smeedt door aan de mening van anderen een voorkeur te

⁵⁹ EN, 613.

⁶⁰ EN, 329.

⁶¹ EN, 333. Vgl. 276.

⁶² EN, 432.

⁶³ Vgl. EN, 421.

⁶⁴ EN, 432.

⁶⁵ SG, 134v.

⁶⁶ Vgl. EN, 421.

⁶⁷ TE, 113. Vgl. B, 31: „Baudelaire c'est l'homme qui a choisi de se voir comme s'il était un autre; sa vie n'est que l'histoire de cet échec”. Wij komen hierop terug in het vijfde hoofdstuk, wanneer wij nogmaals over het *désir d'être* zullen moeten spreken.

geven boven de zekerheid die zijn eigen „cogito” hem verschaft. „Anderen hebben hem als klein kind gezegd, dat hij braaf is, en dat zijn zieltje blank is. Dus ziet hij zich ook blank. Of liever gezegd: hij ziet helemaal niets, maar hij gelooft de grote mensen die die geheime sneeuwlaag kunnen zien”.⁶⁸ Voor Genet zelf is hetgeen hij voor de ander is, onkenbaar. Het is die „dimension du non-révéle”. Voor zichzelf is hij schuldig noch onschuldig. Dat is hij alleen in het oog van anderen: „Tout, même l’innocence nous vient d’autrui”.⁶⁹ Het enige wat het kind kan doen is in dat oordeel geloven. En daarin ligt zijn ongeluk. Want als dit kind een jaar of tien is wordt het betrapd op diefstal. Iemand zegt: „Jij bent een dief”, en door dit woord sterft het „enfant mélodieux” in hem. „Un mot vertigineux, venu du fond du monde abolit le bel ordre”...⁷⁰

Iemand zegt: Jij bent een dief. „Men onthult hem dat hij een dief is, en hij geeft toe, verpletterd door het sophisme dat hij niet kan weerleggen. Hij heeft gestolen, dus is hij een dief. Verbouwvereerd bekijkt hij zijn daad van alle kanten. Geen twijfel mogelijk. Het is een diefstal. ... Wat hij wilde was stelen, wat hij deed, was diefstal; wat hij is, is een dief. Een bedeesd stemmetje in hem protesteert nog: hij herkent zijn bedoeling niet. Maar weldra zwijgt die stem: de daad is zo duidelijk, zo precies omschreven dat men zich in zijn natuur niet kan vergissen”.⁷¹ Hij krijgt te horen wat hij objectief is: een dief. Dat is zijn „waarheid”, zijn wezen voor altijd. En als hij dan een dief is, zal hij het voor eeuwig en altijd moeten zijn. Men vertelt hem tot overmaat van ramp dat hij nog eens in de gevangenis terecht zal komen. Zijn lot staat van te voren al vast. Alles is bepaald door een boventijdelijke oorzaak: zijn wezen, waaruit in de tijd de gevolgen onherroepelijk zullen voortvloeien. „On l’a pourvu d’une nature, d’une liberté coupable, d’un destin”.⁷²

Noteren wij hier het bedeesde protest van Genet: Hij herkent zichzelf niet. Voor hemzelf had zijn daad een heel andere zin. Kind van onbekende ouders leeft hij bij de gratie van hen aan wie de Voogdij hem heeft toevertrouwd. „Fils de personne, il n’est rien”,⁷³ En: „N’étant rien, il ne possède rien. Qu’on le juge du point de vue de l’Avoir ou du point de vue de l’Être, il est également fautif”.⁷⁴ Als hij iets wegneemt, dan is het om

⁶⁸ SG, 13v.

⁶⁹ SG, 13. In Saint Genet worden goed en kwaad als sociale categorieën beschouwd, zie p. 333.

⁷⁰ Deze aanhaling en de onmiddellijk voorgaande zijn door Sartre ontleend aan het werk van Jean Genet en worden door hem als titels boven de hoofdstukken geplaatst.

⁷¹ SG, 23v.

⁷² SG, 25.

⁷³ SG, 15.

⁷⁴ SG, 16.

iets te hebben, en om daardoor een plaats te veroveren in een maatschappij waarin „la propriété définit l'être”.⁷⁵ Dit is de zin die zijn daad voor hemzelf heeft: een poging een plaats te vinden in de heersende orde en deze op zich te nemen. Maar voor de ander is zijn daad juist een inbreuk op de bestaande orde. Niet alleen wordt zijn bedoeling miskend, Genet wordt ook voor een drogreden geplaatst die hij niet kan weerleggen. Deze bestaat niet hierin dat men ten onrechte uit een afzonderlijke daad concludeert tot de aanwezigheid van een blijvende eigenschap, maar in de meerzinnigheid van de term: jij bent. Hij is een dief op de wijze van niet te zijn wat hij is, en te zijn wat hij niet is, maar hij is het niet op de wijze van een en-soi. Hetzelfde onderscheid dus als wij hierboven hebben uiteengezet naar aanleiding van de tekst uit *L'Etre et le Néant* over de kwade trouw. Voor degene die Genet betrapt en hem zegt: jij bent een dief gelden de woorden: „D'un trait il raye une inquiétante liberté et il vise désormais à constituer désormais tous les actes d'autrui comme des conséquences découlant rigoureusement de son essence”.⁷⁶ Dit bedoelt Sartre met de woorden: „on l'a pourvu d'une nature, d'une liberté coupable”. Want gekluisterd aan zijn wezen, blijft hij vrij; men veroordeelt hem immers.⁷⁷ Maar elk zijner daden manifesteert zijn besmette natuur.⁷⁸ Wat Sartre hier blijkbaar voor ogen staat is de opvatting over de verhouding tussen natuur en vrijheid die hij bij Leibniz vindt. In *L'Etre et le Néant* zegt hij daarvan het volgende: „Als Adam van de appel eet, dan zou het volgens Leibniz mogelijk geweest zijn er niet van te eten. Maar van de andere kant hangt het eten van de appel op een dergelijke wijze met het wezen van Adam samen, dat te zeggen dat het mogelijk geweest was dat hij er niet van zou eten, neerkomt op te zeggen dat er een andere Adam mogelijk was geweest. Maar daardoor vervalt Leibniz tot een soort fatalisme, dat volkomen in strijd is met de idee van vrijheid. Want hij neemt het wezen van Adam als uitgangspunt, als een soort premisse die tot dat eten voert als tot een van zijn conclusies. Aldus wordt de chronologische orde gemaakt tot een symbolische uitdrukking van de logische. Tenslotte is alles vastgelegd in de eeuwigheid der logica, en het enige contingente en daarmee vrije dat wij vinden is de contingentie van het wezen van Adam, dit wil zeggen: Andere Adams zouden mogelijk geweest zijn”.⁷⁹ Kort samengevat: „Pour Leibniz, nous sommes libres, puisque tous nos actes découlent de notre essence”. Heel de critiek van Sartre hierop ligt in het vervolg van deze zin:

⁷⁵ SG, 13.

⁷⁶ EN, 105.

⁷⁷ SG, 25.

⁷⁸ SG, 24.

⁷⁹ EN, 546v.

„Il suffit cependant que notre essence n'ait point été choisie par nous pour que toute cette liberté de détail recouvre une totale servitude”.⁸⁰

Dit kunnen wij toepassen op Genet: Omdat hij een dief is, kan hij niet anders dan stelen. Maar dat neemt niet weg dat hij vrij blijft. Zijn daad komt voort uit zijn wezen. Zijn vrijheid kan alleen slechte daden voortbrengen, zij is in haar wortel besmet.

Van Genet eist men nu dat hij erkent dat zijn boze wil zijn meest alledaagse wensen en verlangens ingeeft. En in zijn argeloosheid is dit kind al te bereidwillig hiertoe. Zoals hij de volwassenen geloofde toen zij hem zeiden dat hij lief was, zo gelooft hij hen ook nu zij hem zeggen dat hij slecht is. Vol ijver zoekt hij in zijn subjectiviteit het kwaad.⁸¹ Maar het kwaad is „het andere-dan-het-zijn”, kwaad is: de ander.⁸² „Dit is nu juist de sleutel van Genet: Genet is een kind dat men heeft wijsgemaakt dat het in het diepst van zijn hart een ander-dan-zich is. Vanaf dit ogenblik zal zijn leven niets anders zijn dan de geschiedenis van de pogingen om die ander in zich te vatten en hem direct te zien – dit wil zeggen, om een onmiddellijk en subjectief schouwen van zijn eigen boosheid te hebben, zich misdadig voelen – of om het te vluchten. Maar dit spookbeeld leent zich daar niet toe – eenvoudigweg omdat het niets is. Als het kind het zoekt, is het verdwenen; als Genet het vlucht is het er”.⁸³ In deze laatste woorden ziet men het thema van de onmogelijkheid tot een schouwen te komen van hetgeen ik ben in het oog van de ander. Vergeleken met de uiteenzettingen van L'Être et le Néant zijn die van Saint Genet meer genuanceerd. In de kwaliteiten die een ander mij toekent moet een onderscheid gemaakt worden: sommige daarvan bepalen mij in mijn eigen zijn voor mij, maar andere bepalen mij juist in mijn betrekking tot hen. Het zijn alleen deze laatste die tot de „irréalisables” behoren. Want zij drukken een gecompliceerde realiteit uit die twee termen omvat: ik, de ander en de betrekking tussen deze twee termen. Bovendien hebben zij zeer vaak nog een praktische betekenis: zij duiden een gedrag aan dat men tegenover mij te volgen heeft. Daarom kan ik ze niet interioriseren. Sartre geeft het volgende voorbeeld: ik kan wel weten dat ik denk, maar niet dat ik intelligent ben. Want dit laatste veronderstelt niet alleen een zekere vaardigheid in het denken, die door een ander wordt waargenomen, maar ook bepaalde disposities bij hem die ze waarneemt: bij voorbeeld bewondering, vertrouwen. Nu zegt Sartre: „zolang alles goed gaat, maken wij gemakke-

⁸⁰ EN, 622.

⁸¹ SG, 39.

⁸² SG, 31. Vgl. 40.

⁸³ SG, 40.

lijk een onderscheid tussen hetgeen wij voor onszelf zijn, en hetgeen wij zijn in het oog van een ander. Maar er zijn ook omstandigheden waarin de ander ons op een dergelijke wijze meedeelt wat hij van ons denkt dat wij meer geloof schenken aan hetgeen hij van ons zegt dan aan datgene waarvan wijzelf ons bewust zijn. Uit onderworpenheid of eerbied houden wij iets dat in elk geval alleen maar probabel is voor een absolute zekerheid. En wij geven daaraan de voorkeur boven het getuigenis van ons eigen bewustzijn dat wij als twijfelachtig en vaag beschouwen. Dat betekent dat wij aan het object dat wij zijn voor een ander de prioriteit toekennen boven het subject dat wij zijn voor onszelf".⁸⁴

Dit is het geval met Genet. Niet alleen erkent hij deze prioriteit van het object-zijn; hij wil ook dit object-zijn realiseren in die dubbele betekenis die het woord bij Sartre heeft. Maar: „un voleur ne peut avoir l'intuition de soi en tant que voleur". Want het begrip „dief" is uiteraard niet gelijk te stellen met de gegevens van het zelfbewustzijn. Het is een begrip uit de sociale orde en veronderstelt dat men eerst de maatschappij, het eigendomsbegrip, het strafrecht, de rechterlijke macht en de ethiek van de menselijke verhoudingen omschreven heeft. Het is daarom onmogelijk dat het bewustzijn ooit op de diefstal als zodanig zou stoten. Maar voor de anderen is „de dief" wel het object van een intuïtie.⁸⁵ Het is „un irréalisable".⁸⁶ Maar de anderen die hem die schuldige natuur en die schuldige vrijheid toekennen, dwingen hem het te realiseren. Het enige wat hij nog kan doen is die veroordeling in vrijheid tot de zijne te maken: „J'ai décidé d'être ce que le crime a fait de moi".⁸⁷

Hiermee zet hij zich aan de onmogelijke en contradictorische opgave van het kwaad te doen omwille van het kwaad.⁸⁸ Maar ook dit is een vorm

⁸⁴ SG, 36v

⁸⁵ SG, 43

⁸⁶ SG, 45, onder verwijzing naar EN, 610

⁸⁷ SG, 64-75

⁸⁸ SG, 30vv Vgl. EN, 332v De hierin besloten dialectiek wordt door Sartre uitvoerig uiteengezet SG, 146vv Vooral naar aanleiding van Saint Genet spreekt *F. H. Heinemann* over het werk van Sartre als over een „Theologia Diaboli". Hij noemt dit werk een apologie voor een misdadiger, aanbevolen aan liefhebbers van pornografie. De maximen van Genet uit diens „ethisch stadium, die het tegendeel van de kantiaanse maximen uitdrukken, worden door Heinemann beschouwd als de grondregels van de authentieke sartrianse moraal, en verschaffen z1 een sleutel voor de psychoanalyse van de auteur en voor de interpretatie van zijn toneelstukken. *Morts sans Sepulture* en de godslasterlijke scènes in *Le Diable et le bon Dieu* zijn geschreven met de bedoeling afschuw te wekken. 1c 67 Een van de maximen van Genet is immers „Que ton principal motif soit en toute occasion l'horreur que ton acte futur inspire aux autres et a toi-même", SG 71 In werkelijkheid betoogt Sartre dat het doen van het kwaad omwille van het kwaad – wat zijn uitdrukking vindt in het tegendeel van de kantiaanse maximen – een onmogelijkheid is, en krachtens een innerlijke dialectiek tot zijn eigen opheffing voert

van het object-zijn voor de ander op zich nemen. De onmogelijkheid van het kwaad omwille van het kwaad onderstreept nogmaals het karakter van het object-zijn als irréalisable.

2c. Tot nu toe hebben wij uiteengezet hoe de blik van een ander mij een zijn geeft, en hoe ik dit zijn op mij heb te nemen. Wij gaan nu een ander aspect hiervan beschouwen, namelijk dat en hoe de ander ook mijn wereld objectieveert.

Op de eerste plaats moet gezegd worden, dat met de objectivering van mijzelf, ook mijn mogelijkheden worden geobjectiveerd. Sartre geeft hiervoor een suggestieve omschrijving: „la mort de ma possibilité”.⁸⁹ Hiermee wordt niet op de eerste plaats bedoeld dat het mij, in het voorbeeld waarvan Sartre in *L'Être et le Néant* uitging, onmogelijk is geworden mijn spel verder voort te zetten. Zouden wij het zo verstaan, dan verleggen wij de beschrijving naar het psychologische niveau. De zin ervan is, dat ik ervaar met mijn mogelijkheden opgenomen te zijn in de wereld van een ander, terwijl de ander mij overstijgt naar zijn eigen mogelijkheden.⁹⁰ Mijn eigen mogelijkheden blijven intact, maar ik ervaar onder zijn blik dat zij tegen mij gekeerd kunnen worden. Dat betekent dat mijn mogelijkheid buiten mij tot waarschijnlijkheid wordt, dit wil zeggen dat zij de zijnswijzen krijgt van het en-soi. Voor mij is mijn mogelijkheid datgene wat er aan mij ontbreekt om te zijn wat ik ben. Het is het tekort, dat verschijnt doordat ik mijzelf stel in de wijze van niet-identiteit met mijzelf. Met mijn dorst verschijnt het lessen ervan als de eigen mogelijkheid. Het noëmatische correlaat hiervan is de potentialiteit in het glas om geledigd te worden. Deze potentialiteit is er slechts in functie mijn mogelijkheid. Zij is er de objectivering van, „Mon surgissement dans le monde fait surgir corrélativement des potentialités”.⁹¹ Daarvan zegt Sartre: „Ces potentialités qui reviennent sur le ceci sans être étées par lui, nous les appellerons *probabilités* pour marquer qu'elles existent sur le mode d'être de l'en-soi. Mes possibles ne sont point, ils se possibilisent. Mais les probables ne se probabilisent point, ils sont en-soi, en tant que probables”.⁹² Zoals mijn beleving onder de blik van een ander gedegradeerd wordt tot een être en soi, zo wordt mijn mogelijkheid gedegradeerd tot een waarschijnlijkheid. Ook hier vinden wij dus de oneigenlijke spreekwijze waarover wij hierboven spraken. Vooral bij Sartre's uiteenzetting van de objectivering van mijn wereld

⁸⁹ EN, 322.

⁹⁰ EN, 323.

⁹¹ EN, 246.

⁹² EN, 247.

is het opvallend dat de ander in deze beschrijving mij behandelt als ware ik een „gewoon” en-soi, een ding. De ander doet met mij precies hetzelfde als ik als pour-soi doe met de dingen.

Zoals het bewustzijn „een gat in het zijn”⁹³ is, en daarom negaties en determinaties ter wereld kan brengen, waardoor tijd en ruimte, kwalificaties en bruikbaarheidsverhoudingen in het zijn kunnen worden ingevoerd, zo is de ander „een gat in mijn wereld”,⁹⁴ en is zijn oorspronkelijke verhouding tot mij en mijn wereld die van een negatie.⁹⁵ Hij determineert en kwalificeert⁹⁶ mij, transcendeert mijn mogelijkheden naar de zijne,⁹⁷ en neemt mij op in zijn afstanden⁹⁸ en zijn tijd.⁹⁹ Kortom, hij behandelt mij als een object in zijn wereld. Wij zullen dit nu meer in details gaan beschouwen.

Wanneer ik mij onder de blik van een ander tot object voel worden, dan treedt er een bloeding op in mijn wereld. Er komt trek in, en zij loopt leeg door een spongat. Deze beelden betekenen het volgende: Vóór het optreden van de ander verwezen de dingen in mijn wereld naar mij als naar hun centre de référence. Maar als de ander optreedt als subject, gaan de dingen uit mijn wereld verwijzen naar hem als centre de référence. Zij raken op drift. De ander onsteelt mij mijn wereld.¹⁰⁰ En ook zelf ervaar ik zijn afstandloze tegenwoordigheid die de afstanden in de wereld uitzet.¹⁰¹

Ook word ik opgenomen in de tijd van een ander. Het bewustzijn dat niet is wat het is en zich daarom richt op het zijn-wat-het-is begeeft zich in zijn eigen mogelijkheden, en daarmee in zijn eigen toekomst. Het vertijdelijkt zich. De tijd in de wereld is niets anders dan een objectivering van de oorspronkelijke „bewustzijnstijd”. Twee dingen bestaan gelijktijdig, omdat het bewustzijn aan beide tegenwoordig is. Zo wordt ook de gelijktijdigheid door mij in de wereld ingevoerd. Maar onder de blik van een ander ervaar ik een gelijktijdigheid, waarvan ik niet zelf de grond ben. „Autrui me temporalise avec lui”.¹⁰²

⁹³ EN, 313.

⁹⁴ EN, 313.

⁹⁵ EN, 343.

⁹⁶ EN, 326.

⁹⁷ EN, 321.

⁹⁸ EN, 323v.

⁹⁹ EN, 325v.

¹⁰⁰ Vgl. EN, 310, 312, 315. Vgl. 281, 282. Ook zijn er uitdrukkingen als „aliénation de mon monde”, EN, 319, 321, 322, 323, 419, 420, 600, 614. De leer over de vervreemding is van hegeliaanse-marxistische oorsprong.

¹⁰¹ EN, 324v.

¹⁰² EN, 325.

Als tijd-ruimtelijk object van de wereld ben ik aan kwalificaties van de ander onderworpen, en met name aan waarde-oordelen. Sartre vermeldt hier verschillende subjectieve reacties, waarin telkens één aspect van het tot object worden beleefd wordt. Op het tot object worden reageer ik door de schaamte of door de fierheid. In zover ik als object blootgesteld ben aan kwalificaties waar ik machteloos tegenover sta en die ik zelfs niet kan kennen, heb ik het gevoel tot slavernij gebracht te zijn. In zover ik de dood beleef van mijn mogelijkheden en getranscendeerd word, voel ik me in gevaar.¹⁰³ Hierbij moet echter opgemerkt worden dat Sartre nog op dezelfde bladzijde „le sentiment de l'aliénation de toutes mes possibilités” vermeldt als omschrijving van het gevoel tot slavernij gebracht te zijn.

Hiermede hebben wij het tweede deel van de taak die wij ons voor deze paragraaf stelden volbracht. Wij hebben gezien dat ik de ander tot object kan maken door naar hem te kijken. Maar dan ontsnapt mij zijn subjectiviteit. De mogelijkheid hem te zien onthult mij echter mijn mogelijkheid door hem gezien te worden. Word ik door hem gezien dan staat hij tegenover mij als loutere subjectiviteit, en gevoel ik mijzelf object voor hem worden. Dit tot object worden hebben wij duidelijkheidshalve onder twee aspecten beschreven: de objectivering van mijzelf, waarin ik een zijn krijg, en de vervreemding van mijn wereld. Men houde hierbij echter steeds voor ogen dat het bewustzijn niet kan zijn zonder wereld en niets is dan betrekking tot de wereld.

Er blijft echter bij dit alles nog een vraag over, die wij niet onbeantwoord mogen laten. Wat is nu precies de ander die zich aldus aan mij onthult? Uit sommige teksten zou men de indruk krijgen dat ik alleen maar merk, dat er drift komt in mijn wereld en dat zij mij ontvlucht naar een onbekende bestemming. Het is alsof ik ergens voor anker lig zonder enig oriëntatiepunt of -middel, en dan bemerk dat mijn anker krabt. Ik drijf af, maar waarheen? De ander is: „le sens et la direction de ma fuite”.¹⁰⁴ Op andere plaatsen ontkent Sartre echter uitdrukkelijk, dat de ander niets méér zou zijn dan de zin van het object-woorden.¹⁰⁵ Want dan zou hij niet méér zijn dan een hypostasering, zoals ook God niets anders is dan de hypostasering van de blik die alles omvat. Met zulk een hypostasering van de richting van het afdrijven van mijn wereld, zouden wij het solipsisme nog altijd niet overwonnen hebben.¹⁰⁶ In feite is de ander „la condition concrète et

¹⁰³ EN, 326. Vgl. 333, 334, 557.

¹⁰⁴ EN, 328.

¹⁰⁵ EN, 333.

¹⁰⁶ Vgl. EN, 333.

transcendente de mon objectivité",¹⁰⁷ de concrete voorwaarde buiten mij die mijn tot-object-worden mogelijk maakt, „le pôle concret et hors d'atteinte de ma fuite",¹⁰⁸ Of in een andere formulering mijn objectiviteit is niets anders dan het feit van de tegenwoordigheid van een vreemde vrijheid.¹⁰⁹ Wat ik ervaar, dat zijn mijn eigen subjectieve reacties, waarin ik mijn tot-object-worden realiseer, en waarvan de ander de a priori conditie is die dit tot object worden mogelijk maakt

Hieruit volgen twee belangrijke consequenties. De eerste is dat de beschrijving geheel ligt op het niveau van het cogito,¹¹⁰ de tweede is dat de ander voor mij steeds „de afwezige"¹¹¹ blijft, een die ik zolang ik mijn object-zijn op mij neem, nooit kan kennen, omdat hij voor mij loutere subjectiviteit is, en in geen enkel opzicht object. Deze gedachte beheerst Sartre's uiteenzetting van de ervaring van de fundamentele aanwezigheid van de anderen die wij nu als derde punt van deze paragraaf uiteen gaan zetten.

3. Sartre maakt de volgende moeilijkheden tegen zijn eigen analyse. Het is mogelijk dat ik enkel één bekeken te worden, terwijl er in feite niemand is die kijkt. Toch beleef ik dan heel de vervreemding van mijn wereld en de objectivering van mijzelf. Het verschijnsel dat mij de aanwezigheid van een ander subject zou moeten onthullen – de schaamte – blijkt dus niet voldoende te zijn om mij zekerheid te geven betreffende zijn feitelijke aanwezigheid; het treedt immers ook op als een ander afwezig is.¹¹²

Sartre antwoordt op deze moeilijkheid dat een dergelijke afwezigheid slechts mogelijk is op grond van een fundamentele aanwezigheid van anderen. Deze aanwezigheid van heel de mensheid verschijnt ons in een concrete beleving.¹¹³ Als wij ons voor iemand schamen, dan beleven wij uiteindelijk dat ons bestaan is: „jeté dans l'arène sous des millions de regards".¹¹⁴ Dit is de zekerheid die wij krijgen. Zij heeft betrekking op de

¹⁰⁷ EN, 333

¹⁰⁸ EN 328

¹⁰⁹ EN 334

¹¹⁰ EN, 326 Vgl 334 342

¹¹¹ EN 290, 314 De uitdrukking is ontleend aan Husserl

¹¹² EN 334

¹¹³ Iets dergelijks vonden wij ook bij de verhouding tussen het bewustzijn en het zijn. Het bestaan van 'de wereld' is zeker dat van een of ander particulier object slechts probabel Vgl hierboven, pag 80v, en noot 6 van deze paragraaf De waarschijnlijkheid van mijn mening over de ander als object sluit de zekerheid van mijn ervaring van de ander als subject niet uit

¹¹⁴ EN, 340

aanwezigheid van anderen.¹¹⁵ De feitelijke aanwezigheid van deze ander zal voor ons nooit meer dan probabel kunnen zijn.¹¹⁶ Want als ik mij afvraag: Is er iemand? dan stel ik mij in de vragende, en daarmee vernietende en daarmee ook de objectiverende, kennende houding tegenover die ander. Door de ander tot object te maken, of door zijn aan- of afwezigheid tot object van mijn vragen te maken, plaats ik hem op het niveau van het waarschijnlijke: „qui dit objet, dit probable”.¹¹⁷ De mensheid in haar geheel kan ik echter nooit tot object maken. Want het is onmogelijk een standpunt in te nemen van waaruit wij de totaliteit van de bewustzijn en zouden kunnen overzien. Wij zouden ons daartoe buiten de reeks der bewustzijn moeten plaatsen.¹¹⁸ Haar aanwezigheid ervaren wij echter doorlopend op de wijze van een „présence prénumérique”.¹¹⁹ Wat daarmee bedoeld wordt blijkt uit het voorbeeld dat Sartre geeft: Wanneer iemand in het publiek moet optreden, ervaart hij dat de blikken van zijn gehoor op hem zijn gericht. Zolang de spreker in zijn onderwerp opgaat kan men niet zeggen dat hij véle blikken op zich gericht voelt noch dat het er slechts één is. Wat ervaren wordt is een vluchtige, alomtegenwoordige werkelijkheid, die verloren gaat zodra hij zijn gehoor aankijkt. De prenumerieke werkelijkheid gaat dan tot ontbinding over en lost zich op in een veelheid van ogen.

Deze aanwezigheid van heel de mensheid toont zich aan ons in ons gesitueerd-zijn.¹²⁰ Wij zijn immers tegenover heel de mensheid gesitueerd. Tegenover de Aziaten en de negers ben ik gesitueerd als europeaan, tegenover de europeanen als nederlander of fransman, tegenover de jongeren als oudere, tegenover de misdadigers als rechter, tegenover de arbeiders als middenstander. Zo is heel de mensheid tegenwoordig aan elke mens

¹¹⁵ EN, 340.

¹¹⁶ EN, 335.

¹¹⁷ EN, 308. Vgl. 355.

¹¹⁸ Vgl. EN, 363. Sartre verwijt Hegel zich op het standpunt van het absolute te stellen zodat alle bewustzijn voor hem gelijk zijn. Hegel vergeet dan zijn eigen bewustzijn, dat hij niet kent, maar waarvan hij zich niet-thetisch bewust is. EN, 299v. Aan Heidegger verwijt Sartre dat hij door het aannemen van een Mit-sein als ontologische structuur van het Dasein nooit meer kan komen tot de ervaring van een concreet subject. Men zou geneigd zijn dit verwijt tegen Sartre zelf te keren: als ik in de schaamte de aanwezigheid van „anderen” ervaar, hoe staat het dan met mijn zekerheid betreffende de ervaring van deze ander? Sartre zal antwoorden dat men door deze vraag overspringt van de sfeer van de ervaring van de ander als subject naar die van de zekerheid betreffende de ander als object. De vraag blijft echter gewettigd of dit antwoord afdoende is. Bovendien blijft het twijfelachtig of een dermate scherp onderscheid tussen de twee ervaringswijzen van de ander wel gerechtvaardigd is als men houdt dat „la perception du corps d'autrui est radicalement différente de ma perception des choses”. EN, 412.

¹¹⁹ EN, 341v.

¹²⁰ EN, 338v.

in de wijze der aan- of afwezigheid maar op basis van een oorspronkelijke aanwezigheid.¹²¹

Deze oorspronkelijke aanwezigheid van de anderen toont zich volgens Sartre met dezelfde evidentie als het feit van mijn bestaan.¹²² Zij wordt niet bewezen, ook niet afgeleid uit zo iets als een menselijke natuur, maar toont zich onmiddellijk aan het cogito. Voor het cogito is het bestaan van de anderen een feit. Meer niet. Dit feit kan niet uit de zijnswijze van het cogito worden afgeleid. Het is wel waar dat het bestaan van de ander gegeven is in de minste gedachte die ik vorm omtrent mijzelf,¹²³ maar dit impliceert een ervaring van andere subjecten en hun objectiverende macht. Deze kan ik nooit uit het eigen cogito afleiden, zeker niet in een fenomenologische ontologie.¹²⁴

4. Als het bestaan van anderen een onloochenbaar feit is, dat niet uit de structuur van het cogito kan worden afgeleid, dan komt de vraag op of het soms tot een andere, eveneens feitelijke structuur kan worden herleid? Aan het beantwoorden van deze vraag is het vierde deel van deze paragraaf gewijd.

Hierbij speelt de gedachte van de interne negatie een centrale rol. Wij hebben vroeger uiteengezet dat het *pour-soi* zich stelt als de negatie van het *en-soi*. Deze negatie is echter niet wederkerig, want het *pour-soi* negeert alleen van zichzelf dat het niet het *en-soi* is, maar het *en-soi* stelt zich hierbij niet als de negatie van het *pour-soi*. Het *en-soi* is wat het is. Maar wanneer het ene bewustzijn het andere bewustzijn ontmoet, dan is een wederkerige interne negatie, die echter nooit in gelijkwaardige wederkerigheid gevonden wordt. Wij zullen eerst spreken over de wederkerigheid van de negatie (a), daarna over haar „ongelijkwaardigheid” (b), en tenslotte over het onderscheid tussen de beide negaties (c).

4a. Wanneer het bewustzijn een ander bewustzijn ontmoet, verschijnt er een dubbele interne negatie. Sartre gaat hiervan uit dat als er een ander

¹²¹ EN, 339

¹²² EN, 334

¹²³ EN, 329. Vgl. 33

¹²⁴ EN, 342. „L'être pour autrui n'est pas une structure ontologique du pour-soi: nous ne pouvons pas songer en effet à dériver comme une conséquence d'un principe l'être pour autrui de l'être pour soi ni réciproquement l'être pour-soi de l'être pour autrui. Sans doute, notre réalité humaine exige-t-elle d'être simultanément pour-soi et pour autrui, mais nos recherches présentes ne visent pas à constituer une anthropologie. Ce que le cogito nous révèle ici c'est simplement une nécessité de fait.” Het benadrukken van het alleen-maar-feitelijkheid-karakter van het être pour autrui hangt samen met zijn kritiek op Heidegger welke wij hierboven, noot 118, vermeldden.

is, ik niet die ander ben. In dit negeren verschijnt de ander als de *ánder*,¹²⁵ en in deze negatie van de ander verschijnt voor het niet-thetische bewustzijn het (ik)zelf.¹²⁶ Twee dingen worden hier gesteld, de negatie van de ander en het verschijnen van het (ik)zelf. De negatie van de ander. Het gaat hier niet om het „Jan is niet Piet”. Zo verschijnen Jan en Piet aan een derde, die dan tussen hen beide een negatie stelt. Zulk een negatie zou een externe negatie zijn. Het gaat voor Sartre om een interne negatie, waarin ik mijzelf stel als niet de ander, op dezelfde wijze als wanneer ik mij richt op een en-soi.

In dit negeren verschijnt het (ik)zelf. Wij hebben gezien dat volgens Sartre het praereflexieve bewustzijn ik-loos is. Dit betekent niet dat het onpersoonlijk zou zijn.¹²⁷ Als het totaal onpersoonlijk was, zou het in de reflexie nooit kunnen stollen tot een ik. Het persoonlijke van het praereflexieve bewustzijn is gelegen in het soi en in het „circuit de l'ipséité”. Doordat het *pour-soi* zich stelt als anders dan de ander, stelt het zich als „zichzelf” en versterkt het zijn zelfheid. In deze negatie verschijnt het aan zichzelf als dezelfde zelfheid en deze zelfheid zelf „la même ipséité et cette ipséité même”.¹²⁸

De realiteit die Sartre hierbij voor ogen staat kunnen wij door het volgende voorbeeld benaderen: Stel dat ik een schilderij met een boom er op heb geschilderd. Nu vraagt men: Wie heeft dat gemaakt? Het antwoord is: „ikzelf”. In dit „ikzelf” worden alle anderen die als mogelijke schilders ervan zouden kunnen gelden uitgesloten. „Ik” zit te schilderen, maar „ikzelf” heb de compositie van dit schilderij ontworpen, enz. Maar zowel dit „ik” als dit „ikzelf” zijn weer heel iets anders, dan het „ik” dat verschijnt als ik dit schilderij ga beschouwen en ontleden met behulp van de Baum-test om *mijzelf* te leren kennen. In dit laatste geval neem ik een reflexieve houding aan, en de negatie van de anderen wordt niet geëxpliciteerd. Dit wordt zij wel als ik voor mijzelf de eer van de compositie van dit schilderij opeis. Zo kan Sartre zeggen dat het ikzelf steeds een negatie van de ander is. Ik stel mij als ikzelf door een „*refus de l'autre*”.¹²⁹

4b. Tot zover gaat de verhouding tussen mij en de ander parallel met mijn verhouding tot een en-soi. Maar terwijl ik mij stel als de negatie van de ander, stelt de ander zich als negatie van mij. Ik wijs de ander af, en de ander wijst mij af. Zo heeft het er de schijn van dat hier de echte gelijk-

¹²⁵ EN, 343.

¹²⁶ EN, 343.

¹²⁷ EN, 147. Vgl. hierboven p. 118v.

¹²⁸ EN, 343.

¹²⁹ EN, 343.

waardige wederkerigheid der bewustzijn wordt bereikt. Deze bestaat immers hierin „dass jeder dasjenige tut, was er den anderen sieht tun”,¹³⁰ En dit is hier het geval: zoals ik de ander negeer, zo negeert de ander mij.

Maar wij mogen ons niet door deze schijn laten misleiden. Want wanneer ik de ander negeer, dan sluit deze negatie in dat ik hem transcendeer naar mijn eigen mogelijkheden en hem daarmee stel tot object. Maar door hem tot object te stellen, heb ik zijn transcendentie ingedamd,¹³¹ en tast hij mij noch mijn wereld meer aan. Of anders gezegd: Als ik hem negeer, en mij als subject tegenover hem stel, maak ik hem tot object, en dan is hij voor mij niet meer degene die mij negeert. In de werkelijkheid kan er daarom nooit een „gelijkwaardige wederkerigheid” worden gevonden, behalve in het korte ogenblik dat twee blikken elkaar trotseren.¹³² Maar een van ons twee slaat de ogen neer en neemt het object-zijn op zich; hij erkent daarmee de subjectiviteit van de ander.

Aldus wordt de feitelijke verhouding tot de ander steeds gekenmerkt door instabiliteit. Want wanneer ik de ander tot object maak, dan ligt daarin voor hem een aanleiding mij op zijn beurt tot object te maken, hetgeen dan weer voor mij aanleiding is om hem te objectiveren. Zulk een aanleiding is van affectieve aard,¹³³ maar hierbij mogen wij niet blijven staan op straffe van ons tot een psychologische beschouwing te beperken. Het ondergaan van het genegeerd worden is de onthulling van de mogelijkheid een ander te negeren.¹³⁴

4c. Wij hebben tot nu toe uiteengezet, dat er bij de verhouding tot de ander sprake is van een dubbele interne negatie: ik negeer de ander die mij negeert. Wij zullen nu gaan zien dat deze twee negaties niet identiek zijn. Dit roept de vraag op naar het zijn van dit onderscheid tussen hen beide: Als de éne negatie niet de andere is, dan moet dit niet in het zijn gehouden worden. „Le néant n'est pas; il est été”. Maar waardoor?

Stellen wij de twee bewustzijn voor door A en B, dan is volgens het voorgaande A de interne negatie van B, en B de interne negatie van A. Dat deze twee negaties niet identiek zijn is evident. Maar hoe staat het met het onderscheid dat er tussen beide is? Het bewustzijn A schraagt de negatie niet-B; het bewustzijn B de negatie niet-A. Maar: „chacune d'elles s'épuisant à nier d'un pour-soi qu'il soit l'autre et tout engagée dans cet

¹³⁰ Hegel, *Phänomenologie*, ... l.c. p. 142

¹³¹ EN, 314.

¹³² EN, 324.

¹³³ EN, 348.

¹³⁴ EN, 347.

être qu'elle a à être, ne dispose plus d'elle-même pour nier de soi qu'elle soit la négation inverse".¹³⁵ Noch A noch B is verantwoordelijk voor het niet-zijn dat er tussen de beide negaties ligt. Wij moeten daaruit de conclusie trekken dat dit onderscheid een externe negatie is.

Hieraan moet onmiddellijk worden toegevoegd dat het een externe negatie is van een heel bijzondere soort. Als er gezegd wordt: een tafel is niet een stoel, dan hebben wij ook te doen met een externe negatie, die ingevoerd wordt door een bewustzijn dat zich stelt als noch de tafel noch de stoel en dat daarom kan zeggen: de tafel is niet de stoel. Zo zou men ook kunnen denken dat de externe negatie, die er is tussen de bewustzijnen, gelegd zou worden door een bewustzijn dat alle andere zou kunnen overzien.

Zulk een bewustzijn is echter onmogelijk. Want zulk een bewustzijn zou zelf tot de „groep” bewustzijnen behoren, deel uitmaken van de reeks. Het kan er zich daarom niet buiten stellen om de reeks in haar totaliteit te overzien.¹³⁶ Bovendien is het uitgesloten dat een bewustzijn alle bewustzijnen zou kennen. Het „háált” ten hoogste „alle-min-één”, want zichzelf ként het niet, omdat het bewust is (van) zichzelf.¹³⁷

Zelfs een „superbewustzijn” zou de totaliteit van de bewustzijnen niet kunnen overzien. Want deze totaliteit verschijnt aan zulk een bewustzijn ofwel als object ofwel als subject. Verschijnt zij als subject, dan zou dit bewustzijn haar ervaren, zonder haar te kennen zoals ik ook de ander die mij bekijkt ervaar, zonder hem te kennen; zou de totaliteit verschijnen als object, dan zou zij verschijnen in identiteit met zichzelf, en zou het typische van het bewustzijn zich niet tonen.¹³⁸ Onze conclusie moet dus zijn: de interne negatie die de twee interne negaties onderscheid kan niet door een ander bewustzijn worden „gezijdnd” en is dus daartoe onherleidbaar.

Er schijnt echter nog een andere mogelijkheid te zijn deze externe negatie te herleiden. Onder de blik ervaar ik het bestaan van mijn bewustzijn en dat van anderen. Er zijn dus meerdere bewustzijnen. Deze vele bewustzijnen vormen niet zonder meer een „collectie”, een veelheid die tot stand komt door een louter optellen. De band ertussen is nauwer, want elk bewustzijn vindt zijn zijn in het andere.¹³⁹ Het is zichzelf tegenover ál de anderen,¹⁴⁰ en heeft al de anderen nodig om zichzelf te zijn. Het vormt

¹³⁵ EN, 360.

¹³⁶ EN, 363.

¹³⁷ Vergelijk Sartre's kritiek op Hegel, EN, 299. Ook EN, 309, 359, 718.

¹³⁸ EN, 363.

¹³⁹ EN, 309.

¹⁴⁰ Zie hierboven, p. 97.

dus met de andere bewustzijn een „synthese”, en zo schijnt het met de andere bewustzijn samen een totaliteit te vormen, een „*ἕλως*”¹⁴¹ Deze totaliteit der bewustzijn heeft zelfs een naam: de Geest.¹⁴² Zou deze de externe negatie tussen beide interne negaties niet in het zijn kunnen houden?

Op deze vraag moet geantwoord worden dat de Geest als totaliteit van de bewustzijn onbestaanbaar is, en dat hij, zelfs wanneer hij bestond de hem toegedachte rol niet zou kunnen vervullen. De totaliteit van de bewustzijn is onbestaanbaar. Het is de wederkerigheid van de relatie die zulk een totaliteit uitsluit¹⁴³ en wel juist omdat deze wederkerigheid een *niets* met zich brengt dat de twee relaties onderscheidt, als uitdrukking van de veelheid. Met de veelheid verschijnt dit niets. Het is er al, voordat zo iets als de Geest het zou kunnen voortbrengen.¹⁴⁴ De negatie is hier *té* zeer *négation* externe, zij heeft als wij het zo mogen uitdrukken, te veel exterioriteit om door enige bewustzijn te worden voortgebracht: „*le pour-soi ne saurait réaliser de soi par rapport à un être quelconque une négation qui serait en-soi, sous peine de cesser du même coup d'être pour-soi*”.¹⁴⁵

Wij staan derhalve voor deze antinomie¹⁴⁶ en deze contradictie:¹⁴⁷ datgene wat vraagt om een totaliteit, is ook datgene wat haar tot een onmogelijkheid maakt: namelijk de externe negatie. Dit betekent dat het uitgesloten is dat de veelheid van bewustzijn herleid zou kunnen worden. Wij ervaren het bestaan van de ander als een onherleidbaar en contingent feit.¹⁴⁸

Dit laatste heeft een belangrijke consequentie. Als het bestaan van een veelheid van bewustzijn onherleidbaar is, dan heeft de vraag naar het „waarom” hier geen zin. Hoogstens zou de metafysica zich kunnen wagen aan een explicatieve hypothese. Zulk een hypothese brengt Sartre ook naar voren: hij beschouwt het *être pour autrui* in het licht van zijn fundamentele hypothese: „*Tout se passe comme si l'en-soi dans un projet de se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi*”.¹⁴⁹ Wij hebben echter in het voorgaande gezien, dat er met dit ontwerp een scheur in het

¹⁴¹ Zie hierboven, p. 64.

¹⁴² EN, 362.

¹⁴³ EN, 361, 718.

¹⁴⁴ EN, 362.

¹⁴⁵ EN, 360.

¹⁴⁶ EN, 363, 718.

¹⁴⁷ EN, 362.

¹⁴⁸ EN, 362v.

¹⁴⁹ EN, 715.

zijn optreedt, en dat met deze scheur het „zijn wat het is” opkomt als hoogste, maar niet realiseerbare waarde. In de reflexie tracht de mens voor zichzelf te zijn wat hij is. Maar in plaats van hem dichter te brengen bij het ideaal dat de mens voor ogen staat, wordt die scheur in het zijn nog vergroot. Bij het praereflexieve bewustzijn hebben wij alleen maar het onderscheid tussen het thetische bewustzijn en het niet-thetische bewustzijn; dit onderscheid blijft bij de reflexie, maar het wordt nog verdubbeld, omdat er nu bovendien een thetisch-reflexief bewustzijn is (ik reflecteer op mijn...) en een niet-thetisch bewustzijn (van) te reflecteren. Maar ondanks dit onderscheid tussen het bereflecteerde en reflecterende bewustzijn, blijft er nog een zijnseenheid tussen beide: het reflecterende bewustzijn is en is niet het bereflecteerde. Bij het *être pour autrui* wordt deze verscheurdheid nog groter: bewustzijn A is niet bewustzijn B en B is niet A, zoals dit ook het geval was met het reflecterende en het bereflecteerde bewustzijn. Maar terwijl deze laatste nog verbonden zijn in een zijns-eenheid zijn A en B gescheiden door een „insaisissable néant d’extériorité”.¹⁵⁰ In plaats van te komen tot het fundament van zichzelf zijn, valt het zijn aan een steeds grotere verscheurdheid ten prooi.¹⁵¹

Dit is, zoals gezegd, niet meer dan een hypothese. Een hypothese die wordt ingegeven door het *fait* van het *désir d’être*. In het licht van dit feit kan de veelheid van de bewustzijnen verschijnen als een laatste poging van het zijn zich te funderen¹⁵² en tot de synthese van het *en-soi-pour-soi-cause-de-soi* te komen.¹⁵³ Het *désir d’être* ligt aldus ten grondslag aan het meta-historische proces van het ontstaan der veelheid van bewustzijnen.¹⁵⁴

Neemt men dit aan, dan wordt het ook begrijpelijk dat het *pour-soi* van het bestaan van anderen gebruik tracht te maken om te komen tot zijn eigen zijn. Het neemt het zijn dat het heeft in het oog van een ander op zich en tracht tegelijkertijd de vrijheid van de ander als vrijheid in zich te incorporeren. Als het daarin zou slagen, dan zou het én zijn wat het is, én, door middel van de geïncorporeerde vrijheid van de ander, fundament zijn van hetgeen het is.¹⁵⁵ Het zou daarmee geslaagd zijn in de synthese van het *en-soi* en het *pour-soi*. Het *désir d’être* zou voldaan zijn.

In het volgende hoofdstuk zullen wij nader ingaan op de details van deze onderneming. Nu beperken wij ons tot het aanwijzen van haar vooronderstelling, te weten dat ik meen in het oog van een ander werkelijk

¹⁵⁰ EN, 360.

¹⁵¹ EN, 358, 714, 718.

¹⁵² EN, 715.

¹⁵³ Zie hierboven, p. 100vv.

¹⁵⁴ EN, 715.

¹⁵⁵ EN, 430.

te *zijn* wat ik ben, op de wijze van een être-en-soi. Zou ik dit niet menen, dan zou de ander mij geen stap verder helpen in mijn zoeken naar de synthese van het en-soi-pour-soi. Wij hebben echter gezien dat ik dit slechts kan menen als ik te kwader trouw ben. Alleen dan verschijnt mijn zijn mij als een être-en-soi. De conclusie moet derhalve zijn: Het streven om door middel van een ander tot mijn eigen zijn te geraken, veronderstelt de kwade trouw. Misschien moeten wij zelfs nog een stap verder gaan. Die kwade trouw, waarin ik meen te zijn op de wijze van het en-soi wat ik ben in het oog van een ander, impliceert zij niet dat *désir d'être*? Is het zó dat ik, omdat ik verlang te zijn, aan mijzelf verschijn als object-zonder-meer en ook de ander beschouw als object-zonder-meer? Als dit waar is, komen wij toch wel zeer dicht bij de opvatting van Jeanson en Simone de Beauvoir die wij in onze inleiding vermeldde: de beschrijvingen van *L'Être et le Néant* liggen goeddeels binnen het kader van de attitude de *mauvaise foi*. Hiermee is nog niet gezegd dat dit ook voor de liefde geldt. Maar ons onderzoek heeft ons tot nu toe geleerd dat wij op twee punten speciaal zullen moeten letten: wat is de rol van het *désir d'être* en in welke zin wordt er van „zijn-in-het-oog-van-de-andere” gesproken. Aan de hand daarvan zullen wij kunnen uitmaken over welke liefde Sartre spreekt.

§ 2. *Het subject-object-schema.*

Nadat wij in de vorige paragraaf uiteen hebben gezet hoe ik de subjectiviteit van de ander ervaar in mijn tot-object voor hem worden, zullen wij in deze paragraaf uiteenzetten hoe de ander mij verschijnt als ik hem tot object voor mij maak. Wij zullen daarbij de volgende punten bespreken: In het ervaren van een ander als subject ligt voor mij een aanleiding om op mijn beurt hem te objectiveren. Bij dit objectiveren verschijnt in de uiteenzetting een element waarover in het voorgaande nog niet werd gesproken: de lichamelijkheid. Want de geobjectiveerde ander verschijnt aan mij als lichaam. Alvorens dit uiteen te zetten moeten wij eerst verklaren waarom Sartre eerst in verband met het être pour autrui over de lichamelijkheid spreekt. Dit zullen wij doen in het tweede punt van deze paragraaf. Wij zullen daarbij zien dat er een onderscheid gemaakt moet worden tussen *mon corps pour moi* en *mon corps pour autrui* en dat het verwaarlozen van dit onderscheid leidt tot allerlei schijn-problematiek in verband met de lichamelijkheid. Over het lichaam kan daarom pas gesproken worden ná het onderscheid tussen het être pour-soi en het être pour autrui. En zoals het être-pour-soi in zekere zin voorafgaat aan het être pour autrui, zo gaat ook *mon corps pour moi* in zekere zin vooraf aan *mon corps pour autrui*. Wij zullen daarom in ons derde punt over *mon corps*

pour moi spreken en in het vierde over de lichamelijkheid en de objectiviteit van de ander.

1. De aanleiding om een ander tot object te maken. In de vorige paragraaf hebben wij gezien dat er volgens Sartre twee fundamentele houdingen tegenover een ander mogelijk zijn: Ofwel ik beleef de ander als subject doordat ik mijzelf tot object voor hem voel worden; ofwel ik stel mij als subject tegenover de ander en maak hem tot object voor mij. Nu wordt er hier gesproken over een aanleiding om van een eenmaal gekozen houding te veranderen. Zulk een aanleiding is er slechts omdat ik in iets een aanleiding zie. Het is, aldus beschouwd, heel goed mogelijk dat ik nooit een aanleiding voor een dergelijke verandering zie en heel mijn leven lang in mijn houding volhard.¹ Het is echter ook mogelijk dat redenen van affectieve aard mij tot die verandering brengen.² Veranderen of niet veranderen zijn hier louter feitelijkheden. Van meer belang is het echter de a priori mogelijkheid van de feitelijke veranderingen vast te stellen. Zoe-ken wij daarnaar, dan ontdekken wij dat de fundamentele verhouding tot de ander gekenmerkt wordt door een innerlijke onstandvastigheid, wat er ook op het niveau van de feitelijke moge geschieden. Want elk der fundamentele houdingen draagt de kiem van haar ontbinding in zich, omdat de tegenovergestelde houding steeds in haar aanwezig is.³ Dit zullen wij nu nader beschouwen.

Het fundament van de innerlijke onstandvastigheid is de wederkerigheid van de interne negaties,⁴ die wij vinden als twee subjecten tegenover elkaar staan: A stelt zich als niet-B en B stelt zich als niet-A. Als ik mij tot object voel worden onder de blik van een ander, dan ervaar ik daarin hoe hij zich tegenover mij stelt als het niet-ik. Ik ervaar die negatie welke niet van mij uitgaat, maar die over mij komt. Ik ervaar mijn genegeerd-wórden. Maar ik kan dit slechts ervaren door mijn objectivering op mij te nemen, en dit is slechts mogelijk in het niet-thetische bewustzijn (van) dit te doen. Aldus ligt er in de ervaring van mijn object-woorden een ervaring van mijn subjectiviteit besloten, van die subjectiviteit dus, waarmee ik mij als subject tegenover de ander als object stel.

Zolang ik mijn object-zijn op mij neem, blijft de ervaring van mijn subjectiviteit impliciet, maar zij is werkelijk aanwezig. Het tot object worden sluit derhalve steeds de ervaring van de subjectiviteit in. Of anders

¹ Vgl. EN, 449.

² Vgl. EN, 348.

³ EN, 430.

⁴ EN, 347.

gezegd: de ene fundamentele houding ligt steeds in de schoot van de andere verborgen.⁵ Een verandering in houding is daarom niets anders dan het expliciet maken van de impliciet blijvende negatie.

Wanneer ik zelf een ander tot object maak geldt iets dergelijks. Want in de grond van de zaak is dit, zoals wij bij het beschrijven van de concrete verhoudingen die dit beogen nog uitvoeriger zullen zien, niets anders dan een poging mij van mijn object-zijn te bevrijden. Maak ik een ander tot object, dan kan ik geen object voor hem zijn. Maar juist daarin geef ik blijk van het besef dat de ander een subject is, waarvoor ik object kan zijn. Zo is ook deze onderneming tweeslachtig: als ik hem tot object tracht te maken, en mij van mijn eigen object-zijn zoek te bevrijden, dan ligt daarin een erkenning van de subjectiviteit van de ander en dus ook een op mij nemen van mijn object-zijn voor dit subject. De negatie die van de ander uitgaat blijft voor mij impliciet. Maar zij is voor mij aanwezig in zover in het zich-als-subject-stellen de mogelijkheid beleefd wordt door de ander geobjectiveerd te worden. Als ik zelf geen object voor hem zou kunnen worden, zou ik hem niet tot object voor mij trachten te maken. Men is geneigd hier aan het nederlandse spreekwoord te denken: voorkomen is beter dan genezen. Wij moeten dus concluderen: het zich object weten is aanwezig in de poging de ander te objectiveren. Op grond van de aanwezigheid van de tegenovergestelde houding is elk der fundamentele verhoudingen tot de ander principieel instabiel. In het volgende hoofdstuk zullen wij zien dat Sartre om deze principiële instabiliteit spreekt over een „dialectiek in de verhouding tot de ander”⁶ en zegt dat deze verhoudingen „se détruisent en cercle”.⁷

2. Lichamelijkheid en être pour autrui. De behandeling van het derde en vierde punt van deze paragraaf vraagt om een voorafgaande inleiding. Wanneer Sartre over het object-subject-schema heeft gesproken en heeft uiteengezet hoe dit kan omslaan in zijn tegendeel, besluit hij zijn uiteenzetting met de woorden: „dat object dat een ander voor mij is, en dat object dat ik voor een ander ben, tonen zich als lichamen. Wat is dan toch mijn lichaam? Wat is het lichaam van de ander?”⁸ Dit insinueert dat het probleem van de lichamelijkheid geheel staat in het teken van het être pour autrui.

In zekere zin is dit inderdaad het geval, maar in een andere beslist niet. Want als men uit de gelijkstelling: lichamelijkheid = être pour autrui

⁵ EN, 430.

⁶ EN, 357.

⁷ EN, 430.

⁸ EN, 364.

zou concluderen dat beide dan ook contingente structuren van het *pour-soi* zouden zijn, dan trekt men een conclusie die Sartre volkomen vreemd is. Het tegendeel is waar. Het bewustzijn kan alleen maar bewustzijn van iets zijn, omdat het „au milieu du monde” is. „Il n'est d'autre manière d'entrer en contact avec le monde que d'être du monde”,⁹ en wel als een „objet au milieu du monde”.¹⁰ Dit is een ontologische noodzakelijkheid.¹¹

Het wekt daarom des te meer bevreemding dat het probleem van de lichamelijkheid juist in het deel over l'être pour autrui behandeld wordt. Als de lichamelijkheid de transcendentie mogelijk maakt, had het veel meer voor de hand gelegen haar dan ook in het hoofdstuk over de transcendentie te behandelen. De noodzakelijkheid haar op een andere plaats te behandelen klemt nog eens te meer als wij lezen dat de lichamelijkheid niets anders is dan „la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence”,¹² en dat zij daarom gelijk te stellen is met de facticiteit. In de paragraaf over de facticiteit wordt er echter met geen woord over de lichamelijkheid gerept. Vandaar de vraag: Wat brengt Sartre er toe om dit probleem niet eerder dan in verband met het être pour autrui ter sprake te brengen?

De reden die hierboven werd aangehaald: het geobjectiveerde bewustzijn verschijnt als lichamen, is niet afdoende. Want in feite behandelt Sartre veel meer dan de verhouding tussen object-zijn en lichamelijkheid. Dit blijkt al uit de beginregels van het hoofdstuk over het lichaam: „Het probleem van het lichaam en van zijn verhouding tot het bewustzijn wordt vaak verduisterd door het feit dat men van meet af aan het lichaam voorstelt als een ding met eigen wetten dat er zich toe leent van buiten af gedefiniëerd te worden, terwijl men het bewustzijn raakt door een intuïtie van binnen uit”.¹³ In deze éne zin wordt al een reeks problemen aangeduid – het zijnsstatuut van het lichaam, zijn verhouding tot de ziel, de kennis van het lichaam en de kennis van het bewustzijn – die toch de kaders van de vraag naar de verhouding tussen object-zijn en lichamelijkheid verre overschrijdt. Hetzelfde kan men zeggen van de uiteenzetting over de zintuigen en over de sensatie, waaraan uitvoerig aandacht wordt besteed.

Dit alles maakt de vraag die wij stelden des te klemmender: Waarom wordt de lichamelijkheid eerst behandeld in verband met het être pour autrui? Het antwoord op deze vraag lijkt ons het volgende te zijn: De behandeling der genoemde problemen wordt in feite vaak gecompliceerd

⁹ EN, 381. Vgl. 370.

¹⁰ EN, 381.

¹¹ EN, 371.

¹² EN, 371.

¹³ EN, 365.

doordat men twee ontologische niveaus verwisselt, namelijk dat van mijn lichaam voor mij met dat van mijn lichaam voor een ander. Door een dergelijke verwisseling ontstaan absurde pogingen als die van „mijn bewustzijn te willen verenigen met het lichaam van anderen”,¹⁴ of minder pakkend, maar wat juister gezegd – waardoor overigens het probleem niet verandert – mijn bewustzijn voor mij te willen verbinden met mijn lichaam voor anderen. De fout springt hier onmiddellijk in het oog. Maar wij doorzien haar eerst nadat wij kennis genomen hebben van de kloof die het être pour-soi van het être pour autrui scheidt. Daarom moet eerst het onderscheid tussen het être pour soi en het être pour autrui uiteengezet worden, en kan de lichamelijke pas daarna besproken worden.

Dit alles impliceert echter een tweetal vooronderstellingen: de eerste is die van het onderscheid tussen mon corps pour moi en mon corps pour autrui; de tweede is die van de verhouding tussen bewustzijn en lichaam. Wat de eerste vooronderstelling betreft, hier is het onderscheid niet moeilijk aan te tonen. Wij kunnen dit het beste laten zien aan de hand van een voorbeeld. In eerste instantie heb ik voor mijzelf geen ogen – en heel zeker niet een orgaan dat bestaat uit netvlies, hoornvlies en lens enz. – maar ben ik mij alleen maar bewust iets te zien. Alleen de ander die voor mij tot object geworden is heeft ogen, dit wil zeggen objecten temidden van de wereld met een bepaalde structuur. Wat Sartre hiermee beoogt blijkt duidelijk uit de volgende tekst: „Het probleem van de zintuiglijke kennis is opgekomen naar aanleiding van het verschijnen in (au milieu de) de wereld van zekere objecten die wij zintuigen noemen. Wij hebben eerst geconstateerd dat een ander ogen heeft en toen hebben technici, die kadavers ontleden, het hoornvlies onderscheiden van de lens en de lens van het netvlies. Zij hebben vastgesteld dat de lens van het oog behoort tot de klasse van een bepaald soort objecten: de lenzen in het algemeen, en dat voor het object van hun studie alle wetten der optische geometrie gelden die op lenzen betrekking hebben. Nadere ontledingen die konden worden verricht naarmate het chirurgisch instrumentarium in perfectie toenam, hebben ons geleerd dat er van het netvlies een zenuwbundel uitgaat die in de hersenen zijn eindpunt vindt. Met behulp van de microscoop hebben wij de zenuwen van lijken onderzocht en wij hebben nauwkeurig hun baan, hun begin en hun eindpunt kunnen bepalen. Het geheel van dit weten heeft betrekking op een bepaald ruimtelijk object dat men oog noemt. Het veronderstelt het bestaan van de wereld en van de ruimte. Bovendien veronderstelt het dat wij dit oog kunnen zien en het kunnen aanraken, d.w.z. dat wijzelf voorzien zijn van de mogelijkheid tot zintuiglijke waar-

¹⁴ EN, 365.

neming. Tenslotte, tussen de kennis van het oog en het oog zelf ligt het geheel van de technische en wetenschappelijke apparatuur (bij voorbeeld de kunst om verschillende soorten ontleedmesses te maken, en de geometrische optiek die de constructie van microscopen mogelijk maakt). In één woord tussen mij en het oog dat ik ontleed licht heel de wereld zoals ik die door mijn verschijnen doe opkomen".¹⁵ De kennis die ik van het oog van een ander heb kan derhalve nooit de oorspronkelijke kennis zijn. Zij veronderstelt dat ik kan zien en de wetenschappelijke waarneming kan verichten. Vanuit het geziene oog kan ik nooit tot een kennis van mijn zien doordringen. Ik zou dan trachten het leven te begrijpen vanuit de dood.¹⁶ Of anders gezegd: ik zou trachten vanuit de wereld datgene te verstaan, waardoor er een wereld verschijnt. Ik zou me van het latere bedienen om het eerdere te verklaren. Vandaar dat mijn lichaam voor mij en mijn lichaam zoals het is voor een ander niet op een en hetzelfde niveau liggen. Voor een ander zijn er ogen, voor mijzelf is er alleen de mogelijkheid tot zien.

Als dit laatste waar is, dan komt de vraag op naar de tweede vooronderstelling: Als mijn oog voor mij de mogelijkheid is om te zien en daarmee voor mij een intentionele gerichtheid op de wereld, is er dan nog verschil tussen mijn oog en mijn bewustzijn? Sartre antwoordt op deze vraag. „C'est tout entier que l'être pour-soi doit être corps et tout entier qu'il doit être conscience. Il ne saurait être uni à un corps. Pareillement l'être pour autrui est corps tout entier. Il n'y a pas là de phénomènes psychiques à unir à un corps; il n'y a rien derrière le corps. Mais le corps est tout entier psychique".¹⁷ Of in een andere formulering, waarbij Sartre zich van de aan Plato ontleende terminologie bedient: „l'âme est le corps".¹⁸ Als dat zo is, dan is het legitiem een onderscheid dat primair geldt voor de sfeer van het bewustzijn ook toe te passen op het lichaam.¹⁹

Onze conclusie uit dit alles is deze: de reden waarom Sartre het pro-

¹⁵ EN, 372

¹⁶ EN, 415 Voor Sartre is de dood niets anders dan „la victoire finale du point de vue de l'autre", EN, 628 of „een aspect van de facticiteit en van het être pour autrui" EN, 631 Vgl EN, 615-633, passim. Op deze plaats critiqueert Sartre Heidegger's opvatting over het Sein zum Tode. Een kritiek op beiden R. Jolivet, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre*, Abbaye S. Wandrille, 1950.

¹⁷ EN, 368 Vgl 413

¹⁸ EN, 372

¹⁹ A. De Waelhens, *Une Philosophie* p. 5vv merkt op dat deze gelijkstelling van bewustzijn en lichaam niet in overeenstemming is met de ontologie van Sartre. Dezelfde kritiek vinden wij in zijn *Hoofdtrekken van het franse existentialisme*, Alg. Ned. Tijdschr. Wijsb. en Psychologie, XL, (1947), p. 1-17. Wij komen op deze problemen terug aan het einde van deze paragraaf.

bleem van de lichamelijkheid eerst in het deel dat gewijd is aan het être pour autrui behandelt is dat men de lichamelijkheid eerst naar waarheid kan beschrijven wanneer het onderscheid tussen het être pour soi en het être pour autrui is uiteengezet. Wij zullen nu dan ook eerst over mon corps pour moi en daarna over mon corps pour autrui, of liever over le corps d'autrui pour moi – maar dat komt op hetzelfde neer– gaan spreken.

3. Over mijn lichaam voor mij moet het volgende gezegd worden. Het is voor mij a) un centre de référence et d'action en b) la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence, waarvan ik c) mij in de walging – of soortgelijke affectieve kwaliteiten – bewust ben. Deze drie punten zullen wij in de aangehaalde volgorde bespreken.

3a. Voor mij is mijn lichaam het centre de référence et d'action. Daarmee wordt het volgende bedoeld. De waarneming vraagt om een punt van waaruit ik het waargenomene waarneem, een standpunt. Als dit zo is, moet ik uiteindelijk komen tot een standpunt dat niet meer waar te nemen is op straffe van anders tot een oneindige reeks te vervallen. Dit standpunt is dan niet meer waar te nemen, omdat ik er geen afstand van kán nemen, want ik bèn het. Zo vraagt de waarneming om een centre de référence. Iets dergelijks geldt ook voor de actie. Deze vraagt om een „oerwerktuig”, dat de sleutel is voor alle andere werktuigen, maar zelf geen „ontsluiting” meer nodig heeft, omdat ik het bèn. Zowel op het gebied van de waarneming als op dat van de actie moet men komen tot een eerste dat ik ben. Dat eenzelfde beginsel hier van toepassing is mag geen verwondering wekken: op het niveau van onze eerste openheid op de wereld is de sensatie niet van de actie te onderscheiden.²⁰ Wat zich hier onthult is niet louter een ding noch louter een werktuig, maar een „gebruiksding”.²¹ Duidelijkheidshalve zullen wij hieronder het gebruikelijke onderscheid tussen sensatie en actie handhaven.

Spreken wij nu over de waarneming en de handeling afzonderlijk, en wel het eerst over de waarneming. In het voorgaande is reeds meerdere malen gesproken over het fundamentele idee van Husserl's fenomenologie,

²⁰ De uitdrukkingen van Sartre zijn niet steeds gelijkkluidend: „la perception ne se distingue aucunement de l'organisation pratique des existants en monde”, EN, 385. „Sensation et action ne font plus (d.w.z. aan het einde van het exposé) qu'une”, EN, 389. „Connaissance et action ne sont que deux faces abstraites d'une relation originelle et concrète”, EN, 370. Deze teksten doen de eenheid uitkomen. Andere wijzen echter op het onderscheid, „la perception se dépasse naturellement vers l'action”, EN, 386. Zo ook: „si la perception et l'action sont indiscernables, l'action se présente cependant comme une certaine efficacité du futur qui dépasse et transcende le pur et simplement vécu”. EN, 386.

²¹ EN, 383.

namelijk dat het bewustzijn steeds bewustzijn van iets is. Het zou echter juist zijn te zeggen dat het bewustzijn steeds bewustzijn van een wereld is, want hetgeen verschijnt staat nooit alleen maar is steeds opgenomen in een groter geheel: de wereld.

Het bovenstaande kan echter op verschillende manieren verstaan worden. Men kan het verstaan in de geest van de „natuurlijke instelling”. Men meent dan dat het bewustzijn zich geconfronteerd ziet met een kant en klaar gegeven netwerk van wederkerige relaties tussen de dingen. Het bewustzijn overziet dan dit geheel in een „regard survolant”.²² Zo verstaat Sartre het echter niet. Voor een dergelijke blik zou la mondanité du monde – die Weltlichkeit der Welt – verloren gaan.²³ Want de mondanité is niet iets dat zich aan het bewustzijn kant en klaar presenteert, zij wordt door het bewustzijn geconstitueerd. Vandaar zegt hij „du seul fait qu'il y a un monde, ce monde ne saurait exister sans orientation univoque à moi”.²⁴ Het zijn niet de wederkerige relaties van de dingen onderling die de wereld tot wereld maken, maar het is een eenzijdige relatie tot mij. Op grond van deze relatie verschijnt de wereld als georiënteerd of in een bepaald perspectief. Zulk een oriëntatie vraagt om een centrum dat zelf als object binnen de wereld ligt: „les références intramondaines ne peuvent se faire qu'à des objets du monde”...²⁵ Dit wil zeggen dat ik om van mij uit een wereld te kunnen uitzetten onder zeker opzicht als een ding temidden van de wereld (au milieu du monde) moet bestaan. Er moet in mij een zekere homogeniteit zijn met de dingen die ik tot wereld wil oriënteren. Daarom zegt Sartre: „Ainsi, mon être dans le monde par le seul fait qu'il réalise un monde, se fait indiquer à lui-même comme un être au milieu du monde par le monde qu'il réalise, et cela ne saurait être autrement, car il n'est d'autre manière d'entrer en contact avec le monde que d'être du monde. Ainsi, dire que je suis entré dans le monde, „venu au monde”, ou qu'il y a un monde ou que j'ai un corps, c'est une seule et même chose”.²⁶

Dit centrum dat zich temidden van de wereld bevindt is niet iets dat ik

²² Zowel in als buiten deze samenhang komt Sartre herhaaldelijk hierop terug: EN, 117, 236, 248, 368v, 370, 381, 383, 391, 392, 407, 570. Zie ook zijn kritiek op Hegel, die wij in de vorige paragraaf vermeldde. Het is steeds dezelfde gedachte die terugkeert: „le point de vue de la connaissance pure est contradictoire, il n'y a que le point de vue de la conscience engagée”, EN, 370. De reden hiervan is dat de wereld bij definitie menselijk en dus georiënteerd is. Voor een gedesincarneerd bewustzijn – een regard survolant – zou „die Weltlichkeit der Welt”, la mondanité du monde, zoals Sartre vertaalt, verloren gaan, EN, 383.

²³ EN, 383.

²⁴ EN, 369.

²⁵ EN, 381.

²⁶ EN, 381.

héb; ik ben het. Het is het standpunt waartegenover ik geen standpunt kan innemen.²⁷ Daarom ken ik in eerste instantie mijn lichaam ook niet. De scheiding die typisch is voor de kennis ontbreekt hier. Het is wel waar dat de dingen in hun oriëntatie op mijn lichaam dit aanduiden. Maar dit is slechts een „lege aanduiding” van iets dat voor mijzelf geen object kan zijn.²⁸

Wat hierboven gezegd is over de waarneming geldt ook voor de actie. In het tuig dat ik ter hand neem, ligt een dubbele verwijzing. Enerzijds verwijst het naar andere dingen, en vormt zo een wereld: het hout verwijst naar de mast, de mast naar het schip, het schip naar de handel met verre landen, enz. Maar ook verwijst dit alles naar een instrument dat als de sleutel voor alle andere instrumenten is, omdat wij daardoor vat hebben op alle instrumenten. Dit instrument der instrumenten dient een zekere homogeniteit te hebben met datgene wat het gebruikt. Ook hier geldt de bovenaangehaalde tekst dat mundane objecten slechts naar het mundane kunnen verwijzen. Dit instrument dient dan ook juist zoals het centre de référence „temidden van de wereld” te zijn, met andere woorden: het dient lichamelijk te wezen.

Het oer-instrument waardoor wij al het andere gebruiken wordt zelf niet meer door iets anders gebruikt. Anders zouden wij weer in een oneindige reeks vervallen. Wij hebben dit instrument daarom dan ook niet, maar wij zijn het. Om deze reden kennen wij het dan ook niet:²⁹ het lichaam is „passé sous silence”.³⁰

Aldus beschouwd is het lichaam geenszins een contingent toevoegsel van de ziel,³¹ maar een blijvende structuur van mijn zijn en de blijvende voorwaarde voor de mogelijkheid van mijn bewustzijn als bewustzijn van de wereld en transcenderend ontwerp naar de toekomst.³² Voor de transcendentie is het dus noodzakelijk dat het bewustzijn is „au milieu du monde” of in een andere formulering: „engagée dans le monde”³³ en gesitueerd.³⁴ Wij kunnen dit alles samenvatten in de volgende twee zinnen: de wereld moet ons steeds in een bepaald perspectief verschijnen,³⁵

²⁷ EN, 406.

²⁸ Vgl. EN, 383, 388.

²⁹ EN, 387, 388.

³⁰ EN, 393.

³¹ EN, 372.

³² EN, 392.

³³ EN, 370.

³⁴ EN, 372.

³⁵ EN, 369. Vgl. noot 22.

want het is door de mens dat er zo iets als een wereld verschijnt. Om het verschijnen van een wereld-met-perspectief mogelijk te doen zijn, moet de mens lichamelijk zijn. Dit is voor hem een noodzakelijkheid.

3b. Deze noodzakelijkheid sluit echter niet alle contingentie uit. Integendeel zelfs. Zij verschijnt slechts binnen twee contingenties.³⁰ Als ik besta, dan is het noodzakelijk dat ik ergens temidden van de wereld ben. Maar het is helemaal niet noodzakelijk dat ik besta. Het feit van mijn bestaan is, zoals hierboven uiteengezet, contingent. Zo is het ook contingent, dat ik juist hier besta en niet ergens anders. Daarvan ben ik evenmin het fundament als van mijn bestaan. Zo is mijn lichaam voor mij: „la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence”.³⁷

Men is misschien geneigd hier te denken aan de feitelijke gestalte: de lengte, de vorm van het gezicht, de kleur van ogen en haren enz. Dit is niet hetgeen Sartre bedoelt, want dit behoort thuis bij mijn lichaam voor de ander en niet bij mijn lichaam voor mij.³⁸ La forme contingente que prend la nécessité de ma contingence is mijn facticiteit en alles wat daar mee samenhangt. Men moet hier denken aan de volgende tekst van Heidegger: „'Hier'und'Dort' sind nur möglich in einem 'Da', d.h. wenn ein Seiendes ist, das als Sein des 'Da' Räumlichkeit erschlossen hat”.³⁹ Het 'Da' van het Da-sein is de Befindlichkeit welke de Faktizität onthult.⁴⁰ Sartre preciseert dit als volgt. Hier en daar zijn inderdaad slechts mogelijk voor een bewust-zijn, méér in zijn lichamelijkheid. Nu stelt hij de lichamelijkheid gelijk met de facticiteit. Zoals de facticiteit uitgangspunt is voor alle transcendentie, en daarmee „le dépassé”, zo wordt ook mijn lichaam: le dépassé.⁴¹ Alles wat voor mij uitgangspunt is, wordt dan ook aangeduid als „mon corps”, óók datgene wat men in het normale spraakgebruik niet als mijn lichaam betitelt. De meest sprekende tekst hiervoor is de volgende: ... „je suis de fait en tant que j'ai un passé et ce passé immédiat me renvoie à l'en-soi premier sur néantisation de quoi je surgis par la naissance. Ainsi le corps comme facticité est le passé en tant qu'il renvoie originellement à une naissance, c'est à dire à la néantisation première qui me fait surgir de

³⁰ EN, 371vv. Vgl. 391vv.

³⁷ EN, 371, 393.

³⁸ EN, 410.

³⁹ M. Heidegger, SZ, p. 132.

⁴⁰ M. Heidegger, SZ, § 29-30, p. 134vv.

⁴¹ A. De Waelhens, Une Philosophie... p. 123, noot 1 verwijst naar een tekst van Husserl, Idee   II, waarin ook hij het lichaam als het absolute nulpunt waaruit alle dimensies voortkomen, beschouwt. In de nadien verschenen editie van M. Biemel, 's-Gravenhage, 1952, zie p. 158.

l'En-soi que je suis de fait sans avoir à l'être. Naissance, passé, contingence nécessité d'un point de vue, condition de fait de toute action possible sur le monde, tel est le *corps* tel il est pour moi. Il n'est donc nullement une addition contingente à mon âme, mais au contraire une structure permanente de mon être et la condition permanente de possibilité de ma conscience comme conscience *du* monde et comme projet transcendant vers mon futur. De ce point de vue nous devons reconnaître à la fois qu'il est tout à fait contingent et absurde que je sois infirme, fils de fonctionnaire ou d'ouvrier, irascible et paresseux et qu'il est pourtant *nécessaire* que je sois cela ou autre chose, Français ou Allemand ou Anglais, etc., prolétaire ou bourgeois, ou aristocrate etc., infirme et chétif ou vigoureux, irascible ou de caractère conciliant, précisément parce que je ne puis survoler le monde sans que le monde s'évanouisse. Ma naissance en tant qu'elle conditionne la façon dont les objets se dévoilent à moi (objets de luxe ou de première nécessité sont plus ou moins accessibles), certaines réalités sociales m'apparaissent comme interdites, (il y a de barrages et des obstacles dans mon espace hodologique), ma race en tant qu'elle est indiquée par l'attitude d'autrui vis-à-vis de moi (ils se révèlent comme méprisants ou admiratifs, comme en confiance ou en défiance), ma classe en tant qu'elle se révèle par le dévoilement de la communauté sociale à laquelle j'appartiens en tant que les lieux que je fréquente s'y réfèrent; ma nationalité, ma structure physiologique, en tant que les instruments l'impliquent par la façon même dont ils se révèlent résistants ou dociles et par leur coefficient même d'adversité, mon caractère, mon passé, en tant que tout ce que j'ai vécu est indiqué comme mon point de vue sur le monde par le monde lui-même: tout cela, en tant que je le dépasse dans l'unité synthétique de mon être dans le monde, c'est mon corps, comme condition nécessaire de l'existence d'un monde et comme réalisation contingente de cette condition. Nous saisissons à présent dans toute sa clarté la définition que nous donnions plus haut du corps dans son être pour nous: le corps est la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence. Cette contingence nous ne pouvons jamais la saisir comme telle, en tant que notre corps est pour nous: car nous sommes choix et être, c'est pour nous, nous choisir. Même cette infirmité dont je souffre, par le fait même que je vis, je l'ai assumée, je la dépasse vers mes propres projets, j'en fais l'obstacle nécessaire pour mon être et je ne puis être infirme sans me choisir infirme, c'est à dire choisir la façon dont je constitue mon infirmité (comme „intolérable", „humiliante", „à dissimuler", „à révéler à tous", „objet d'orgueil", „justification de mes échecs" etc., etc.). Mais cet insaisissable corps, c'est précisément la nécessité qu'*il y ait* un choix, c'est à dire que je ne sois pas

tout à la fois. En ce sens ma finitude est condition de ma liberté, car il n'y a pas de liberté sans choix, et de même que le corps conditionne la conscience comme pure conscience du monde, il la rend possible jusque dans sa liberté même".⁴² Deze tekst laat ons duidelijk zien dat voor Sartre „mon corps pour moi" hetzelfde is facticiteit, en wel naar heel haar zakelijke omvang. Het is voor mij niet alleen het feit dat ik besta, maar ook het „waar" van mijn bestaan. Mijn lichaam is voor mij mijn gesitueerd zijn: „le corps ne se distingue pas de la situation du pour-soi".⁴³

3c. De gelijkstelling van mijn lichaam voor mij met de facticiteit doet reeds vermoeden in welke richting het antwoord op de vraag naar het bewustzijn van het lichaam gezocht moet worden. Als het waar is dat de walging de onthulling is van de facticiteit, dan zullen wij ons van onze lichamelijkeheid = facticiteit in de walging bewust zijn. Sartre licht dit als volgt toe. Voorop staat dat als het bewustzijn het lichaam *is*, dat het zich dan ook van zijn lichamelijkeheid bewust zal zijn: „je ne puis rien être sans être conscience de ce que je suis".⁴⁴ Maar van welke aard is dit bewustzijn van het eigen lichaam?

Op de eerste plaats is het uitgesloten dat het bewustzijn het lichaam zou kennen. Kennis veronderstelt dualiteit, en de eenheid van bewustzijn en lichaam sluit deze dualiteit uit. Wil ik mijn lichaam kénnen, dan moet ik het standpunt van een ander ten aanzien van mijzelf trachten in te nemen.⁴⁵ Maar dat is uiteraard een onmogelijkheid, want dit betekent uiteindelijk: „être pour soi-même autrui".⁴⁶ Ik kan hoogstens kennis hebben van een lichaam, niet van het mijne. Mijn lichaam kan slechts geraakt worden in een „leere Intention".⁴⁷

Vervolgens moet worden uitgesloten dat wij in eerste instantie een thetisch bewustzijn van ons lichaam zouden hebben. Het lichaam is immers „le point de vue sur lequel il ne saurait y avoir de point de vue".⁴⁸ Dit sluit niet alle reflexie op de lichamelijkeheid uit,⁴⁹ maar de reflexie is niet mijn oorspronkelijke verhouding tot mijn lichaam. Sartre vraagt echter naar de oorspronkelijke verhouding. Wij moeten daarom concluderen dat „le corps appartient aux structures de la conscience non-thétique (de) soi".⁵⁰

⁴² EN, 392v. Zie hieronder, p. 169vv.

⁴³ EN, 372.

⁴⁴ EN, 393.

⁴⁵ EN, 421.

⁴⁶ SG, 134vv.

⁴⁷ EN, 388.

⁴⁸ EN, 394.

⁴⁹ EN, 400vv.

⁵⁰ EN, 394.

Dit bewustzijn kan echter niet zonder meer gelijk gesteld worden met het niet-thetische bewustzijn. Want het niet-thetische bewustzijn is het bewustzijn (van) zichzelf als fundament van zijn eigen niet-zijn; het niet-thetische bewustzijn (van) mijn lichaam daarentegen is bewustzijn (van) het lichaam als van het getranscendeerde, als van datgene wat het bewustzijn verniet om datgene te zijn wat het te zijn heeft.⁵¹ Het bewustzijn (van) het lichaam is daarom steeds het bewustzijn van datgene wat wij achter ons laten, van le dépassé. Sartre noemt het dan ook: „latérale et rétrospective”.⁵²

Wat is nu dit zijdelingse en retrospectieve bewustzijn? Niets anders dan de wijze waarop ik datgene beleef wat ik beleef.⁵³ Het is hetzelfde als de oorspronkelijke affectiviteit,⁵⁴ en deze is weer hetzelfde als de coenesthesie:⁵⁵ de wijze waarop het bewustzijn zijn contingentie bestaat. Hiervoor zijn tal van wijzen: „la douleur pure, mais aussi l'humeur, comme tonalité affective non thétique, l'agréable pur, le désagréable pur”.⁵⁶ Men zou kunnen zeggen dat deze coenesthesie de stemming is, waarin wij datgene doen wat wij doen. Zij wordt in de aangehaalde tekst door Sartre „pur” genoemd, omdat zij niet gekenmerkt wordt door een intentionele gerichtheid op iets anders. Als ik bij voorbeeld een goede bui heb, dan is dit op zich nog niet een intentionele gerichtheid, maar het is wel de wijze waarop ik mijn intentionele gerichtheden beleef. Mijn lezen van nu is er als „lezen in een goede bui”. Een van de meest gelukkige termen die Sartre hier gebruikt lijkt ons die van „tonalité affective non-thétique”. Deze wordt niet „gesteld”, maar klinkt toch door bij al hetgeen wij doen. Dit is dan ook de reden, waarom het zo moeilijk is haar in haar zuiverheid te vatten: zij bestaat slechts als de modus van iets anders, en is daarom dan ook steeds „le dépassé”.⁵⁷

⁵¹ EN, 395.

⁵² EN, 395.

⁵³ EN, 396, 395.

⁵⁴ EN, 395. Vgl. hierbij *M. Heidegger, SZ*, p. 137 over de Stimmung.

⁵⁵ EN, 396.

⁵⁶ EN, 396.

⁵⁷ „Il est impossible de saisir la facticité dans sa nudité brute, puisque tout ce que nous trouverons d'elle est déjà repris et librement construit. Le simple fait d'être là à cette table, dans cette pièce, est déjà le pur objet d'un concept-limite et ne saurait être atteint en tant que tel”. EN, 126, vgl. 562. Iets dergelijks wordt ook gezegd van het eigen lichaam: „ce coenesthétique paraît rarement sans être dépassé vers le monde par un projet transcendant du pour-soi, comme tel il est fort difficile à l'étudier à part”, EN, 396. Ook van het lichaam van de ander: „Cette immobilité d'être toujours dépassée, jamais réalisée à laquelle je me réfère perpétuellement pour nommer ce qui est en mouvement, c'est la facticité pure, la pure chair, le pur en-soi comme passé perpétuellement passéifié de la transcendence transcendée”. EN, 415. Ook hier is het mogelijk dat de facticiteit van de ander zich onverhuld toont, EN, 410.

Onder deze „stemmingen” heeft de walging een bevoorrechte plaats: „lorsque aucune douleur, aucun agrément aucun désagrément précis ne sont „existés” par la conscience, le pour-soi ne cesse pas de se projeter par delà une contingence pure et pour ainsi dire non qualifiée. La conscience ne cesse pas „d’avoir” un corps. L’affectivité coenesthésique est alors pure saisie non-positionnelle d’une contingence sans couleur, pure appréhension de soi comme existence de fait. Cette saisie perpétuelle par mon pour-soi d’un goût *fade* et sans distance qui m’accompagne jusque dans mes efforts pour m’en délivrer et qui est *mon* goût, c’est que nous avons décrit ailleurs sous le nom de *Nausée*. Une nausée discrète et insurmontable révèle perpétuellement mon corps à ma conscience”.⁵⁸

4. In Sartre’s uiteenzetting van het verschijnen van het lichaam van de ander zullen wij dezelfde themata als wij zojuist besproken hebben zien terugkeren, maar in een enigszins gewijzigde vorm. Wij zullen zien a) hoe het lichaam van de ander verschijnt als centre de référence et d’action en als facticiteit; b) hoe het op een geheel eigen wijze wordt waargenomen; c) en hoe lichamelijkheid en objectiviteit zich verhouden.

4a. Het lichaam van de ander verschijnt aan ons als centre de référence et d’action. Het maakt een heel verschil of hetgeen ik hier zie voor mij geldt als een étalage-pop of als „een ander”.⁵⁹ In het eerste geval gaat het om een object in mijn wereld, dat ik daarin op grond van mijn ontwerp een bepaalde plaats geef. Het staat in een loutere exterioriteitsverhouding tot de andere dingen die ook in mijn wereld een plaats hebben. Is hetgeen ik waarneem voor mij „een ander”, dan wijzigt zich dit alles. Weliswaar behoudt hij een plaats in mijn wereld – voor mij zit hij links van de tafel die twee meter voor mij staat – maar tevens is hij iemand die dezelfde dingen die ik zie en die in mijn wereld een plaats hebben, opneemt in en organiseert tot zijn wereld. Deze objecten duiden hem aan in zijn lichamelijkheid. Maar voor hem is zijn lichaam het gezichtspunt waarop hij geen zicht heeft. Voor mij daarentegen is dit lichaam iets dat ik kan zien en dat als object in mijn wereld door mij naar mijn eigen doeleinden wordt getranscendeerd. In zover dit lichaam een object in mijn wereld is verwijst het naar mij in mijn lichamelijkheid: het is voor mij een lichaam waarop ik zicht heb en een centre d’action dat ik kan gebruiken.⁶⁰

⁵⁸ EN, 404. Ook het lichaam van de ander wordt in een vorm van walging gevat, EN, 410.

⁵⁹ EN, 311.

⁶⁰ EN, 404v. Vgl. 312.

Twee dingen moeten hierbij nog worden opgemerkt. De verwijzing die in de objecten van mijn wereld gevonden wordt, is niet constitutief voor deze objecten, het zijn slechts zijdelingse eigenschappen ervan. In deze opmerking polemiseert Sartre tegen Husserl en Heidegger. Voor Husserl is de wereld, zoals zij zich aan het bewustzijn toont „intermonadique”. De ander is daarin niet alleen tegenwoordig als een of andere concreet en empirisch verschijnsel, maar ook als de blijvende voorwaarde voor de eenheid en de rijkdom van de wereld. Of ik nu alleen danwel in gezelschap deze tafel, deze boom of dit muurvlak beschouw, „autrui est toujours là comme une couche de significations constitutives qui appartiennent à l'objet même que je considère... Ainsi, chaque objet, loin d'être comme pour Kant, constitué par une simple relation au sujet, apparaît dans mon expérience concrète comme polyvalent, il se donne originellement comme possédant des systèmes de références à une pluralité indéfinie de consciences; c'est *sur* la table, *sur* le mur qu'autrui se découvre à moi comme ce à quoi se réfère perpétuellement l'objet considéré, aussi bien qu'à l'occasion des apparitions concrètes de Pierre ou de Paul”.⁶² Sartre is wat het punt dat ons hier interesseert – is de verwijzing naar een ander al dan niet constitutief voor het object? – uiterst spaarzaam in zijn kritiek op Husserl. Wat hij er van zegt komt hier op neer dat de ander in deze theorie slechts verschijnt als nodig voor de constitutie van de betekenis van het object, en dat daarmee het probleem van het solipsisme nog niet is opgelost.⁶³ Méér heeft Sartre in de context ook niet nodig.

Over de wijze waarop de objecten van de wereld de ander aanduiden leren wij meer uit zijn kritiek op Heidegger. Diens opvatting wordt als volgt weergegeven:⁶⁴ Heidegger stelt zonder meer dat ons in de wereld zijn een Mit-sein is. Dit Mit-sein is echter niet iets waaronder ik mij passief verhoud, het is iets wat ik mijzelf doe zijn. In Sartre's eigen termen uitgedrukt zouden we kunnen zeggen: het is iets dat ik te zijn heb, in een vrije keuze. Aldus „bestaat” het Mit-sein voor mij. „En als men zich dan afvraagt, hoe het Mit-sein voor mij kan bestaan, dan moet men zeggen dat ik mij door de wereld laat verkondigen wat ik ben. Met name wanneer ik ben in de wijze der Verfallenheit, van „das Man”, dan worden mij mijn inauthentieke mogelijkheden voorgehouden in een onpersoonlijk afspiegeling onder de vorm van gebruiksvoorwerpen en complexen daarvan die toebehoren aan iedereen, en die aan mij toebehoren in zover ik „iedereen”

⁶¹ EN, 404.

⁶² EN, 288.

⁶³ EN, 289. Wij komen hieronder p. 251 op deze kwestie terug.

⁶⁴ EN, 301vv.

ben: confectiekleding, openbare vervoersmiddelen, publieke parken, gelegenheden, openbare schuilkelders, waar wie dan ook kan komen schuilen. Zo laat ik mij als „wie dan ook” door het verwijzingsgeheel van gebruiksvoorwerpen aanduiden, als „een om wiens wille...” en de staat van Verfallenheit – die mijn gewone staat is zolang ik me nog niet tot de authenticiteit bekeerd heb – onthult mij mijn Mit-sein niet als een relatie van een unieke persoonlijkheid tot andere unieke persoonlijkheden, noch als de wederkerige relatie tussen „de meest onvervangbaren van alle wezens”, maar als een volkomen inwisselbaarheid van alle termen van de relatie. De nadere bepaling van de termen ontbreekt, ik sta niet tegenover de ander, ik ben niet ik-zelf; wij vinden hier de sociale eenheid van „das Man”.⁶⁵

Op verschillende punten uit deze tekst zullen wij in het volgende hoofdstuk nog terugkomen. Op het ogenblik gaat het ons om het volgende: Wanneer het ooit waar schijnt te zijn dat de betrekking tot de anderen constitutief is voor een object, dan is het voor dingen als openbare vervoersmiddelen, die voor velen bestemd zijn of voor objecten van de massaproductie, die door mij – maar ook door elke willekeurige ander – op eenzelfde wijze gebruikt dienen te worden.

Sartre schijnt hier zijn leer over het niet-constitutieve karakter van de betrekking tot een ander los te laten: Hij zegt: „les règles d’usage, les „modes d’emploi” des objets manufacturés, à la fois rigides et idéaux comme des *tabous*, me mettent par structure essentielle en présence de l’autre”.⁶⁶ Toch is dit niet het geval. Op de eerste plaats, omdat een ding slechts verschijnt als „objet manufacturé” als mij eenmaal het bestaan van een ander gegeven is; oorspronkelijk verschijnt het dus niet zo. In het oorspronkelijke verschijnen wordt de ander slechts zijdelings aangeduid, en dan nog op een zeer bepaalde wijze, en dit voert ons tot de tweede opmerking.

In zover de dingen verwijzen naar een ander en hem aanduiden in zijn lichamelijkheid, verwijzen zij nog niet naar een expliciete aanwezigheid van deze empirische ander; de aanduiding die wij in de dingen vinden is „une indication à vide”.⁶⁷ De stoelen op mijn kamer duiden op gasten; zij duiden anderen aan in hun lichamelijkheid, maar daarmee is mijn gast nog niet op mijn kamer aanwezig. Hij is nog ergens anders. Wat betekent het nu dat hij binnen komt? Zijn facticiteit blijft dan niet langer impliciet in de zijde-

⁶⁵ EN, 302v.

⁶⁶ EN, 499, Vgl. 592v.

⁶⁷ Vgl. EN, 407v.

lingse aanduiding van de objecten van mijn wereld, maar zij wordt expliciet voor mij.⁶⁸

Deze facticiteit – zijn feitelijk bestaan en zijn aanwezigheid hier – wordt door hemzelf heel anders beleefd dan door mij. Hij beleeft haar, zoals wij zagen, in zijn coenesthesie, in een „goût de soi”.⁶⁹ Voor mij is zijn facticiteit: „zijn vlees”, dit wil zeggen de onthulling van „la forme contingente que prend la nécessité de sa contingence” als object voor mij. Omdat de ander een transcendentie is, verschijnt hij als centre de référence et d'action. Maar geobjectiveerd verschijnt dit centrum als „sens connu comme connaissant”⁷⁰ en dit wil weer zeggen: „l'être-là de la connaissance”,⁷¹ welke kennis in mijn wereld bestaat op de wijze van een object, of anders gezegd: als een kennis die gebonden is aan een objectieve vorm. Maar ook deze objectieve vorm – waarvan het zijn en het hier-zijn al contingent is – neemt een zeer contingente gestalte aan: „Ieder ander moet zintuigen hebben, maar niet noodzakelijk een gezicht, en zeker niet dit gezicht. Maar gezicht, zintuigen, tegenwoordigheid, dit alles is niets anders dan de contingente vorm van de noodzakelijkheid voor een ander om te zijn als behorend tot een ras, een klasse, een milieu, in zover deze contingente vorm getranscendeerd wordt door een transcendentie die dit alles niet heeft te zijn. Wat voor een ander „goût de soi” is, wordt voor mij: het vlees van de ander. Het vlees is de loutere contingentie van de tegenwoordigheid”.⁷³

4b. Het lichaam van de ander wordt door ons waargenomen op een wijze die radicaal verschilt van de wijze waarop wij de dingen waarnemen.⁷⁴ Deze verschijnen aan ons in een louter externe relatie; de ander daarentegen verschijnt ons steeds als „centre de référence d'une situation qui s'organise synthétiquement autour de lui, et il est inséparable de cette situation”.⁷⁵ Zijn lichaam is daarom dan ook steeds „aanduidend”;⁷⁶ het verwijst naar heel de wereld en in deze verwijzing naar de wereld als het terrein van alle mogelijke actie, verschijnt het leven als de totaliteit van

⁶⁸ EN, 409v.

⁶⁹ EN, 409.

⁷⁰ EN, 407.

⁷¹ EN, 409.

⁷² EN, 410.

⁷³ EN, 410.

⁷⁴ EN, 412, 414, 454.

⁷⁵ EN, 410.

⁷⁶ EN, 411.

de actie Anders gezegd het lichaam van de ander verschijnt ons steeds als levend ⁷⁷

Dit geeft een belangrijke precisering op hetgeen hierboven is gezegd over het vlees als de loutere tegenwoordigheid Als wij de ander steeds vatten in een situatie, of liever nog bezig met een situatie, want het gaat hier niet om een statische, maar om een dynamische verhouding, dan betekent dat dat de facticiteit van de ander voor mij steeds „le dépassé” is,⁷⁸ of zoals Sartre het elders uitdrukt, „steeds is omgeven met het kleed van de actie” ⁷⁹ De loutere facticiteit of het vlees van de ander is een limiet. Wij zullen in het volgende hoofdstuk zien hoe ik juist in de sexuele begeerte beoog de ander te ontdoen van het kleed der actie om aldus met zijn vlees in aanraking te komen.

Dat het lichaam van de ander steeds le dépassé is blijkt zowel in de ruimtelijke als in de tijdelijke orde In de ruimtelijke orde, in zover het lichaam slechts vanuit de situatie verstaan kan worden: het glas op een afstand onthult mij de zin van de handeling van Piet ⁸⁰ Maar wat ik daarbij zie is niet de bewegende hand van een overigens niet-bewegend lichaam, ik zie een lichaam dat zich beweegt.⁸¹ Door deze beweging heen tracht ik de loutere facticiteit te zien, zonder daar ooit in te slagen.⁸² Dit alles wil zeggen dat ik vanuit het andere – de situatie – het lichaam van een ander zie en versta ⁸³ Hetzelfde blijkt in de tijdelijke orde ⁸⁴ Als ik Piet naar zijn glas zie grijpen, dan loop ik vooruit op hetgeen is. Ik versta zijn gebaar vanuit de toekomst (het lege glas – de geleste dorst), en dus vanuit een veranderende situatie De ander die ik zie verschijnt daarom dan ook steeds aan mij als bezig een situatie te veranderen Aldus verschijnen er een dépassé en een transcendentie ⁸⁵ Sartre besluit deze paragraaf dan ook met de woorden „Le corps, etant la facticite de la transcendance transcendée est

⁷⁷ EN 411

⁷⁸ EN, 414

⁷⁹ Vgl EN, 471

⁸⁰ EN 412

⁸¹ EN, 412

⁸² EN, 415 Sartre zegt echter ook „La chair est contingence pure de la presence Elle est ordinairement masquee par le vêtement, le fard la coupe des cheveux ou de la barbe, l'expression etc Mais au cours d'un long commerce avec une personne, il vient toujours un instant où tous ces masques se defont et où je me trouve en presence de la contingence pure de sa presence en ce cas, sur un visage ou sur les autres membres du corps, j'ai l'intuition pure de la chair Cette intuition n'est pas seulement connaissance elle est apprehension affective d'une contingence absolue et cette apprehension est un type particulier de nausée”, EN, 410

⁸³ EN 412

⁸⁴ EN, 412

⁸⁵ EN 417

toujours corps qui indique au delà de lui-même à la fois dans l'espace – c'est la situation – et dans le temps – c'est la liberté objet. Le corps d'autrui est l'objet magique par excellence. Ainsi, le corps d'autrui est-il toujours corps plus que corps, parce qu' autrui m'est donné sans intermédiaire et totalement dans le dépassement de sa facticité".⁸⁶

Uit zijn stelling dat de ander steeds verstaan wordt vanuit de situatie trekt Sartre de consequentie dat het dan ook niet nodig is een verborgen innerlijk bij hem aan te nemen, dat aan zijn gedragingen haar zin zou geven.⁸⁷ Wat men met een minder juiste term uitdrukkingsfenomeen noemt, verwijst niet naar een verborgen gevoel dat door een of ander psychisme wordt beleefd. Wat men uitdrukking van . (toorn, vreugde enz) pleegt te noemen is niets anders dan dat gevoel zelf. Als men zich afvraagt, „wat betekent een gebalde vuist”, dan is dat een vraag waarop geen antwoord gegeven kan worden. Maar, wij zien nooit een gebalde vuist. Wat wij zien is iemand die in een bepaalde situatie zijn vuist balt. In deze situatie is zijn gebalde vuist zijn toorn. De vuist verwijst enkel naar handelingen in de wereld. slaan, stompen en naar zichzelf als toornig in-de-wereld-zijn. Maar zij verwijst niet naar een of ander „psychisme caché” of naar een „au delà du corps”. De zin van het gedrag toont zich dus in het geheel van de situatie. Het is dan ook niet nodig een beroep te doen op de ervaring of op een analogie-redenering om het gedrag van een ander te verstaan. Het toont zich onmiddellijk aan de waarneming als begrijpelijk. Zijn zin maakt deel uit van zijn zijn, zoals de kleur van het papier.⁸⁸

Samenvattend kunnen wij zeggen „Seul existe pour moi le corps d'autrui avec des différentes significations; être objet pour autrui ou être corps, ces deux modalités ontologiques sont traductions rigoureusement équivalentes de l'être pour autrui du pour-soi”.⁸⁹

4c In de laatst aangehaalde tekst wordt gesproken van equivalentie, niet van identiteit. Dit is van belang omdat er ook een tekst te vinden is, waarin Sartre waarschuwt tegen een verwisseling van objectiviteit en lichamelijkeheid. „De objectiviteit van een ander is zijn transcendentie als getranscendeerd, zijn lichaam is de facticiteit van deze transcendentie.

⁸⁶ EN 418

⁸⁷ EN, 413 Vgl EN, 418 „Mais ce dépassement ne me renvoie pas à une subjectivité il est le fait objectif que le corps – que ce soit comme organisme, comme caractère ou comme outil – ne m'apparaît jamais sans alentours, et doit être déterminé à partir de ces alentours

⁸⁸ EN 414

⁸⁹ EN 413

Deze twee zijn echter absoluut onscheidbaar".⁹⁰ Tegenover deze tekst staan er echter andere: „Le corps de Pierre ne se distingue aucunement de Pierre-pour-moi. Seul existe pour moi le corps d'autrui".⁹¹ Voor de interpretatie van de laatste woorden van dit citaat denke men aan Sartre's negatie van een „psychisme caché". In de eerste woorden: „Pierre-objet" en „Pierre-corps" gelijkgesteld. Iets genuanceerder, maar toch van dezelfde strekking is de volgende uitspraak: „Cet objet qu'autrui est pour moi et que je suis pour autrui se manifestent comme corps".⁹² Vandaar dat wij de vraag moeten stellen hoe être corps en être objet zich nu precies verhouden. Het beantwoorden van deze vraag zij tevens een recapitulatie van de voornaamste stellingen van Sartre die wij in deze paragraaf hebben leren kennen.

1. De dingen van mijn wereld verwijzen naar een centre de référence et d'action dat homogeen met hen is, en dat bestaat als een objet au milieu du monde. Dit object is mijn lichaam.

2. Dit object dat mijn lichaam is, is echter nog meer. Het is ook de concrete gestalte van mijn facticiteit. Het is le dépassé bij uitstek en daarom wordt alles wat getranscendeerd wordt gelijkgesteld met mijn lichaam: mijn verleden, mijn situatie.

3. Mijn lichaam voor mij wordt noch gekend noch in een thetisch bewustzijn gesteld. Het is dus geen object voor mij in een epistemologische zin. In zover het au milieu du monde is en zo in de conditie van het en-soi deelt zou men het een object in ontologische zin kunnen noemen.

4. Wat nu het lichaam van de ander betreft, dit speelt geen rol bij de ervaring van de ander als subject. Het gaat slechts een rol spelen als de ander door mij getranscendeerd wordt.⁹³ Dan verschijnt zijn lichaam. Want wat getranscendeerd wordt, verschijnt „au milieu de mon monde". Autrui-objet verschijnt daarom dan ook aan mij als „lié à une existence objective".

5. Autrui-objet is echter voor mij een geobjectiveerde transcendentie. Daarom verschijnt hij aan mij als begiftigd met organen waardoor hij zich op de wereld richt. Zo is hij „un corps". Hij verschijnt daarom dan ook steeds als bezig-met-een-situatie, als be-tekenend, en wordt vanuit de situatie verstaan. Zijn lichaam is dan ook voor mij steeds le dépassé.

6. Door het transcenderen heen zie ik het lichaam van de ander als

⁹⁰ EN, 418.

⁹¹ EN, 413.

⁹² EN, 364.

⁹³ EN, 315. Zie hierboven, § 1, pag. 126v.

zijn facticiteit. Als facticiteit is het lichaam voor de ander voor mij: zijn vlees.

Of nog korter: Het lichaam van de geobjectiveerde ander verschijnt aan mij als centre de référence et d'action, en dus gehuld in het kleed der activiteit, waardoorheen het vlees van de ander zichtbaar is.

Algemeen wordt erkend dat het Sartre's grote verdienste is geweest het probleem der lichamelijkheid in de problematiek van het existentialisme te hebben gebracht. Bij Heidegger, zo schrijft De Waelhens terecht, vindt men nog geen 30 regels over de waarneming en nog geen 10 over de lichamelijkheid.⁹⁴

Maar niet alleen het feit dat Sartre er over spreekt is winst. Ook datgene wát hij er van zegt is belangrijk. Dezelfde auteur zegt: „Quant aux thèses avancées par Sartre sur la nature même de la corporéité, conçue essentiellement comme une dialectique opposant le corps-outil au corps-facticité, elles apparaissent d'une exceptionnelle fécondité et susceptibles de nous faire comprendre enfin comment la conscience existante peut être à la fois une inhérence et un projet”.⁹⁵

Dit neemt echter niet weg, dat er tegen Sartre's opvatting ernstige bedenkingen zijn te maken. Er is, nog altijd volgens De Waelhens, een tegenstelling tussen Sartre's fenomenologische beschrijving en zijn ontologie. Terwijl de eerste naar voren brengt dat er een dialectische verhouding is tussen het lichaam-instrument en het lichaam-feitelijkheid, leert de tweede dat er een onoverbrugbare tegenstelling bestaat tussen het en-soi van het lichaam en het pour-soi van het bewustzijn. Dit maakt het onmogelijk, ondanks alle verzekeringen dat het wél zo is, te komen tot een theorie van een „conscience engagée”.⁹⁶

Merleau-Ponty is dezelfde mening toegedaan. In een artikel „La querelle de l'existentialisme” schrijft hij: „Il faut lui (namelijk de mens) reconnaître une manière d'être très particulière, l'être intentionnel qui consiste à viser toutes choses et à n'en demeurer en aucune. Mais si l'on voulait conclure de là que par notre fond, nous sommes esprit absolu, on rendrait incompréhensibles nos attaches corporelles et sociales, notre insertion dans le monde, on renoncerait à penser la condition humaine. Le mérite de la philosophie nouvelle est justement de chercher dans la notion d'existence le moyen de la penser. L'existence au sens moderne, c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde. ... Le rapport du sujet

⁹⁴ A. De Waelhens, *Une philosophie*, p. 2.

⁹⁵ *ibid.* p. 2-3.

⁹⁶ *ibid.* p. 3.

et de l'objet n'est plus ce rapport de connaissance dont parlait l'idéalisme classique et dans lequel l'objet apparaît toujours comme construit par le sujet, mais un rapport d'être selon lequel paradoxalement le sujet est son corps, son monde et sa situation, et en quelque sorte, s'échange.

Nous ne disons pas que ce paradoxe de la conscience et de l'action soit, dans L'Etre et le Néant, entièrement élucidé. A notre sens, le livre reste trop exclusivement antithétique: l'antithèse de ma vue sur moi et de la vue d'autrui sur moi, l'antithèse du pour-soi et de l'en-soi font souvent figure d'alternatives, au lieu d'être décrites comme le lien vivant de l'un des termes à l'autre et comme leur communication. En ce qui concerne le sujet et la liberté, il est visible que l'auteur cherche d'abord à les présenter hors de tout compromis avec les choses, et qu'il se réserve d'étudier ailleurs la „réalisation” du néant dans l'être qui est l'action et qui rend possible la morale. L'Etre et le Néant montre d'abord que le sujet est liberté, absence, négativité et qu'en ce sens, le néant est. Mais cela veut dire aussi que le sujet n'est que néant, qu'il a besoin d'être porté dans l'être, qu'il n'est pensable que sur le fond du monde, et enfin qu'il se nourrit de l'être comme les ombres dans Homère, se nourrissent du sang des vivants. Nous pouvons donc attendre, après L'Etre et le Néant toutes sortes d'éclaircissements et de compléments...”⁹⁷

Merleau-Ponty zelf heeft getracht in zijn „Phénoménologie de la Perception” het systeem van Sartre in de in de aangehaalde tekst aangeduide richting verder uit te werken en te komen tot een theorie waarin het lichaam werkelijk het bewustzijn is in de modus van de geïncarneerdheid. Heel zijn werk is een dépassement van Sartre in de sartrianse betekenis van dit woord met alles wat dit aan negatie inhoudt. Maar ook aan voortzetting van hetgeen wij bij Sartre vinden. Het is immers niet te ontkennen dat wij ook bij Sartre de poging vinden bewustzijn, lichaam en wereld ten nauwste te verbinden.⁹⁸

Het wil ons echter voorkomen dat juist de band die Sartre tussen bewustzijn, lichaam en wereld tracht te leggen, de oorzaak is van de breuk, van de oppositie waarover De Waelhens spreekt of het alternatief waarvan Merleau-Ponty gewag maakt. De kern van de zaak lijkt ons gelegen in Sartre's leer over de interne negatie. Deze is te eenzinnig en te radicaal.

Zij is te eenzinnig. Het bewustzijn stelt zich zowel tegenover datgene wat het kent als tegenover hetgeen het waarneemt en ook tegenover het eigen lichaam in een interne negatie. Sartre geeft nergens de modi aan

⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *La querelle de l'existentialisme*, p. 143, in *Sens et Non-Sens*, Paris, 1948, p. 140-165. Het artikel dateert van 1945.

⁹⁸ Zie hierboven, noot 22.

van deze negatie, met het gevolg dat zowel de noeseis alsook de noemata in elkaar overlopen. Als ik zowel tegenover de wereld als tegenover mijn eigen lichaam sta in een interne negatie, dan is er niets meer dat nog mijn lichaam van de wereld onderscheidt. Heel de wereld wordt daarmee tot mijn lichaam. Maar dan is er ook niets meer dat exclusief „het mijne” is.⁹⁹ Anders gezegd: Als het bewustzijn zich in eenzelfde verhouding stelt tegenover het object dat het kent als tegenover het eigen lichaam, wat onderscheidt deze dan nog van elkaar?

Dit is niet het enige bezwaar. Niet alleen het middel om het lichaam te kunnen onderscheiden van de wereld vervalst, maar ook het criterium voor het onderscheid tussen kennis en waarneming. In *L'Imaginaire* is een tekst te vinden waar Sartre het onderscheid tussen deze twee duidelijk aangeeft: „In de *waarneming* sla ik het object gade. Dit wil zeggen dat het object, hoewel het geheel onder mijn waarneming valt – *quoiqu'il entre tout entier dans ma perception* – mij slechts van één kant gegeven is. Bekend is het voorbeeld van de kubus: ik kan slechts weten of iets een kubus is, als ik de zes vlakken gezien heb, maar ik kan er hoogstens drie tegelijk zien. Dit alles is honderden keren gezegd: het eigene van de waarneming is dat het object er slechts verschijnt onder een reeks *Abschattungen*. De waarneming van een object is dus een fenomeen met een oneindig aantal aspecten. Dit betekent voor ons dat wij het object van alle kanten moeten beschouwen, moeten wachten, zoals Bergson zeide tot de suiker smelt. Wanneer ik daarentegen aan een kubus *denk* in een concreet begrip, dan denk ik de zes vlakken en de acht hoeken tegelijk. Ik denk dat zijn hoeken recht en de vlakken vierkant zijn (dit in tegenstelling met het perspectief dat de waarneming beheerst).¹⁰⁰ Ik sta in het centrum van mijn idee, ik ken het geheel en al in één blik. De concrete essenties kan ik in een bewustzijns-act denken, ik behoef geen verschijningsvormen vast te houden noch leertijd door te maken. Het zijn twee heel verschillende fenomenen. Het een is een weten dat zich van zichzelf bewust is, dat zich terstond in het centrum van het object plaatst, het ander is een synthetische eenheid van een veelheid van verschijningsvormen, welke langzamerhand aangeleerd wordt”.¹⁰¹

In *L'Être et le Néant* worden, in de context die ons nu bezig houdt, de termen „*perception*” en „*connaissance*” vaak door elkaar gebruikt.¹⁰² Dit is niet alleen een onvolmaaktheid in de redactie, maar hangt samen met de moeilijkheid betreffende de zaak zelf. Terwijl in *L'Imaginaire* gezegd werd:

⁹⁹ A. De Waelhens, *Une philosophie* p. 8

¹⁰⁰ Toevoeging door ons

¹⁰¹ IR, 18v

¹⁰² Een voorbeeld uit vele: „la *vue de l'encrier* – *conscience de le voir* – *connaissance de l'encrier*”, EN, 379. Zie ook de aangehaalde teksten in noot 20 en noot 22.

„l'objet entre tout entier dans la perception" wordt daar herhaald: „Nous rendrons mieux compte du phénomène originel de la perception en insistant sur le fait que la qualité se tient par rapport à nous dans un rapport de proximité absolue— elle est là, elle nous haute— sans se donner ni se refuser, mais il faut ajouter que cette proximité implique une distance. Elle est immédiatement hors d'atteinte, ce qui, par définition, nous indique à nous-même comme un vide".¹⁰³ Sprekend over deze tekst zegt De Waelhens het volgende: „Une fois que la conscience devient un spectateur sans consistance propre— want het bewustzijn is slechts vide déterminé de . . . — une fois que le pour-soi et l'en-soi sont radicalement séparés, les dés sont jetés: une telle conscience connaîtra ou ne connaîtra pas, mais elle ne saurait connaître de plusieurs manières ni se rapporter à l'en-soi de façon ambiguë. Sitôt qu'elle le connaît, elle le transperce, sitôt qu'elle parle tout est dit d'un coup. Sans doute, la conscience détaille-t-elle ses négations et n'est elle pas, en une fois, par la connaissance négation de tout l'en-soi. Mais les qualités qu'elle perçoit, elle les perçoit dans l'absolu. La conscience n'est pas dans le monde, parce qu'elle n'est pas engagée dans ce qu'elle perçoit et ne collabore pas à sa perception. Or ce sont précisément cette collaboration et cet engagement qui donnent à la connaissance sensible un aspect de constant et intrinsèque inachèvement, une nécessité d'être perspectiviste et de se faire d'un point de vue tous traits que Sartre phénoménologue a fort bien vus, mais que sa métaphysique échoue à justifier".¹⁰⁴ Ons bezwaar gaat in dezelfde richting: kennen en waarnemen worden beide beschreven als interne negaties; in beide gevallen stelt het bewustzijn zich als vide déterminé de . . . En daarmee vervalt het middel om kennis en waarneming te onderscheiden, want de interne negatie heeft geen modi.

Deze kritiek op Sartre's leer over de interne negatie, mag ons niet blind doen zijn voor haar zin. Men moet hier twee aspecten onderscheiden. Op de eerste plaats Sartre's zorg om niet te scheiden wat oorspronkelijk verenigd is. „Il ne convient pas de séparer les deux termes d'un rapport pour essayer de les rejoindre ensuite".¹⁰⁵ Dit geldt zowel voor de verhouding van het bewustzijn tot de wereld als voor die van het bewustzijn tot het eigen lichaam. Bewustzijn en wereld en bewustzijn en lichaam staan in een synthese, en als men meent het bewustzijn op zich te kunnen beschrijven of de wereld op zich, dan zal men er nooit meer in slagen ze te verenigen.

¹⁰³ EN, 237.

¹⁰⁴ A. De Waelhens, *Une Philosophie . . .*, p. 4.

¹⁰⁵ EN, 37.

Hier moet echter worden opgemerkt dat de term „synthese” niet in een hegeliaanse zin mag worden verstaan.¹⁰⁶ De verhouding tussen bewustzijn en wereld en bewustzijn en lichaam is eerder die van de thesis en de anti-thesis. De anti-thesis is wat zij is als negatie van de thesis, en heeft aldus ook een posterioriteit vergeleken met de thesis. Zo ook hier: het bewustzijn kan niet zijn dan als bewustzijn van de wereld, terwijl de wereld zich toont als „immer schon da”, dit wil zeggen, dat de wereld kan zijn zonder het bewustzijn, maar het bewustzijn niet zonder de wereld. Als de verhouding tussen bewustzijn en wereld die is van een thesis en een anti-thesis, dan vervult de wereld daarin de rol van de thesis, het bewustzijn die van de anti-thesis. Het bewustzijn is daarom als negatie van de wereld. Het is „het andere”.

Sartre gaat nog een stap verder. Niet alleen is het bewustzijn als negatie van de wereld, de eigen zijnswijze van het bewustzijn is totaal verschillend van die van de wereld. Als er één ding Sartre ter harte gaat, dan is het de eigen-geaardheid van het zijn van het bewustzijn tegenover de zijnswijze van de dingen. Daarom is het bewustzijn voor hem „das Nichts des Seienden”, le Néant.¹⁰⁷

Deze twee momenten worden uitgedrukt in de leer van de interne negatie. Deze moet én de eigen-geaardheid van het bewustzijn tot uitdrukking brengen en zijn onverbrekelijkheid met de wereld en met het lichaam. In een ander verband zullen wij terugkomen op de verhouding van het bewustzijn tot de wereld. In deze paragraaf over de lichamelijke beperken wij ons tot de verhouding tussen het *pour soi* en het lichaam. Daarvoor geldt de these-antithese verhouding niet, en daarmee ook niet de interne negatie. Volgens Sartre kan de these zijn zonder de antithese. Het lichaam kan echter niet zijn zonder het bewustzijn. Zonder het bewustzijn is het lichaam een lijk, en dit verschijnt „als louter en-soi, dat tot de andere „dits” in een eenvoudige exterioriteitsverhouding staat, welke geen onderscheidingen maakt: het lijk is niet meer in-een-situatie. Terzelfdertijd valt het zelf uiteen in een veelheid van zijnden die elk met andere zijnden in een loutere exterioriteitsverhouding staan”.¹⁰⁸ Het lichaam is daarom dan ook slechts lichaam door het *pour-soi*. De thesis is wat zij is door de anti-thesis. Maar dan moet ook gezegd worden dat het schema van de these en de antithese en de daarin geïmpliceerde interne negatie niet van gelding is. Wil men vasthouden dat het bewustzijn het lichaam is, dan zal men de

¹⁰⁶ „La conscience est hégélienne, mais c'est sa plus grande illusion”, EN, 201, noot.

¹⁰⁷ Vgl. Sartre's kritiek op Heidegger's opvatting over het Niets. Volgens Sartre situeert Heidegger het Niets buiten de wereld; volgens Sartre ligt het er binnen. Zie EN, 52vv.

¹⁰⁸ EN, 415.

leer van de interne negatie moeten loslaten. Wil men echter de leer van de interne negatie handhaven, dan zal men op zijn minst moeten vermijden haar toe te passen op het probleem der lichamelijkeheid.

Wij menen dus dat Sartre er in *L'Être et le Néant* niet in slaagt de cartesische tegenstelling tussen bewustzijn en lichaam te overbruggen. Het dualisme blijft. Deze kritiek vrijwaart Sartre echter tegen een andere: het verwijt namelijk van materialisme. Wie hem dit verwijt, miskent een van de diepste inspiraties van het sartrisme. Sartre zelf heeft zich ook meer dan eens uitdrukkelijk van het materialisme gedistancieerd, te uitdrukkelijk om op een tekst, die ook nog uit haar samenhang is losgemaakt, dit verwijt te funderen ¹⁰⁹

¹⁰⁹ *G. Marcel* 1 c p 248 Sartre heeft zich altijd van het materialisme gedistancieerd. Aan het slot van zijn *TE* noemt hij het een „absurdité métaphysique” *TE*, 122. Ook zijn *Materialisme et Revolution* laat aan zijn bedoelingen geen twijfel over.

DE CONCRETE RELATIES TOT DE ANDER

In het eerste hoofdstuk hebben wij uiteengezet hoe Sartre van het idealisme komt tot de fenomenologie en hoe zijn opvatting over de fenomenologie hem als vanzelf brengt tot het stellen van de vraag naar het transfenomenale zijn en tot de fenomenologische ontologie. In het tweede hoofdstuk hebben wij de voornaamste punten van deze ontologie uiteengezet. Daardoor werd het verwijderde kader aangegeven waarin zijn leer over de liefde geplaatst dient te worden. In het vorige hoofdstuk spraken wij over het onmiddellijk kader van deze leer: de fundamentele verhouding tot de ander. Bij de uiteenzetting daarvan hebben wij gezien dat de fundamentele ervaring van de ander de schaamte is. Daarin ervaren wij ons tot object worden. Maar wij hebben ook gezien dat deze ervaring ons tevens onze eigen mogelijkheid de ander tot object te maken onthult. De fundamentele verhouding „entzweit” zich in het object-subject en het subject-object-schema.

De concrete verhoudingen tot de ander worden door Sartre tot een van deze twee schemata herleid. Niet dat zij er nadere specificaties van zouden zijn,¹ maar zij vinden in de fundamentele verhouding haar waarheid, die ze inzichtelijk maakt. Zo vallen volgens Sartre liefde en masochisme onder het object-subject-schema, terwijl onverschilligheid, begeerte, sadisme en haat onder het subject-object-schema vallen.

Zoals het object-subject-schema uiteraard omslaat in het subject-object-schema, zo is ook een concrete verhouding die onder een der beide schemata valt er uiteraard op aangelegd om te slaan in een concrete houding uit het andere schema. Dit betekent een aanmerkelijke verzwaring van onze taak. Wij kunnen Sartre's beschouwingen over de liefde slechts recht doen wedervaren als wij ook zijn opvatting over de onverschilligheid, de begeerte, het sadisme en de haat in onze uiteenzetting betrekken. Over de concrete houdingen uit beide schemata zullen wij in dit hoofdstuk moeten spreken.

Sartre merkt op dat het onverschillig is of men eerst over de concrete houdingen spreekt die tot het object-subject-schema herleid dienen te

¹ EN, 428.

worden dan wel over die van het subject-object-schema.² Van deze vrijheid die ons daarmee gelaten wordt zullen wij hier gebruik maken. Afwijkend van Sartre's eigen volgorde van behandeling spreken wij hier eerst over de concrete houdingen uit het subject-object-schema. Wij doen dit omdat in de uiteenzetting van de begeerte, het sadisme en de haat de lichamelijke waarover wij zo juist gesproken hebben een veel grotere rol speelt dan bij die van de liefde. Bovendien verdient het aanbeveling de uiteenzetting van de liefde en de daarmee vaak in verband gebrachte problematiek van het wij onmiddellijk te laten volgen door de interpretatie. In één woord: om redenen van continuïteit wijken wij af van de door Sartre gekozen volgorde. In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk spreken wij over de onverschilligheid, de begeerte, het sadisme en de haat; in de tweede over het masochisme en de liefde; in de derde over het wij.

§ 1. *Onverschilligheid, begeerte, sadisme en haat.*

De titel welke wij boven deze paragraaf stellen wijkt enigszins af van die welke bij Sartre gevonden wordt. Bij Sartre luidt hij: „L'Indifférence, le désir, la haine, le sadisme”.³ De feitelijke volgorde van behandeling is echter die welke de door ons gebezigde titel aangeeft. Voor deze anomalie in de tekst van Sartre hebben wij geen verklaring. Merkwaardigerwijs is er ook een oneffendheid in de titel van de eerste paragraaf bij Sartre. Daarin zou gesproken moeten worden over „liefde, de taal, het masochisme”,⁴ terwijl in feite de uiteenzetting over het spreken niet een zelfstandig onderdeel is maar geheel wordt opgenomen in die van de liefde.

De vier houdingen die wij in deze paragraaf zullen bespreken hebben dit gemeen dat zij de ander tot object maken. Na hetgeen wij in de vorige paragraaf hebben gezien, is het te verwachten dat daarbij de lichamelijke van de ander een grote rol zal spelen. Inderdaad dienen verschillende aspecten die in de lichamelijke van de ander onderscheiden kunnen worden als leidraad voor de hier volgende uiteenzettingen. Wij hebben gezien dat de ander als object ons steeds verschijnt als „corps en situation” en daarmee als centre de référence et d'action, en dat zijn lichaam aan ons verschijnt als vlees. Dit vlees van de ander zoeken wij te raken in het seksuele begeren. In het sadisme trachten wij de vrijheid van de ander te breken en tasten hem aan als centre d'action. In de haat wordt het woord

² EN, 431.

³ EN, 447.

⁴ EN, 431.

van Hegel dat elk bewustzijn de dood van het andere najaagt⁵ volle werkelijkheid. Wij stoten hem dan uit onze wereld waarin hij als een centre de référence secondaire optreedt. Zijn wij onverschillig voor de ander, dan is hij voor ons niets meer dan iets dat zijdelings wordt aangeduid door de objecten van de wereld. De ander is voor ons een loutere functie.

De verschillende themata die wij in de uiteenzetting van „mijn lichaam voor de ander” of „het lichaam van de ander voor mij” hebben leren kennen, worden hierbij niet alleen herhaald, zij worden ook in zekere zin omgebogen. Terwijl wij zagen dat het lichaam van de ander ons steeds verschijnt als bezield door een bewustzijn – als wij tenminste deze weinig sartrianse uitdrukking mogen gebruiken, – zullen wij nu zien dat de genoemde houdingen op een of andere wijze trachten het bewustzijn te elimineren, door het buiten beschouwing te laten (de onverschilligheid) door het er toe te brengen zich te identificeren met het lichaam (begeerte, sadisme) of door de ander te doden. Datgene wat uiteindelijk beoogd wordt is een radicale objectivering, een „Verdinglichung” van het bewustzijn. Er ligt een poging in, een ander zonder meer tot object voor mij te maken. En dit ondanks het feit dat ik er weet van heb dat hij geen object-zonder-meer is. Wij ontmoeten hier dus een thema dat wij in de eerste paragraaf van het vorige hoofdstuk hebben leren kennen.

Maar waarom beoog ik in de onverschilligheid enz. de ander tot object te maken? Sartre antwoordt: „Autrui me regarde et comme tel, il détient le secret de mon être, il sait ce que je suis. Ainsi, le sens profond de mon être est hors de moi, emprisonné dans une absence. Je puis donc tenter en tant que je fuis l'en-soi que je suis sans le fonder, de nier cet être qui m'est conféré du dehors; c'est-à-dire que je puis me retourner sur autrui pour lui conférer à mon tour l'objectité, puisque l'objectité d'autrui est destructrice de mon objectivité pour autrui”.⁶ Of korter: „il veut... se débarrasser de son insaisissable être-objet-pour l'autre et abolir sa dimension d'aliénation”.⁷ De eerste tekst doet de ontologische zin van dit alles goed uitkomen: „je fuis l'en-soi que je suis sans le fonder”. Dit ideaal lijkt geheel en al in de geest van het systeem van Sartre te liggen, waar de idee van de néantisation de l'en-soi centraal is. Men zou daarom geneigd zijn te concluderen dat onverschilligheid enz. de meest authentieke menselijke houdingen zijn. Vergeten wij één ding echter niet. Als er een néantisation de l'en-soi is, dan is het een néantisation pour... en hiermee

⁵ Hegel, *Phänomenologie*, p. 144.

⁶ EN, 430.

⁷ EN, 481.

wordt heel het proces weer getrokken in de sfeer van het *désir* de se fonder en het *désir d'être* met alle ambiguïteit die daaraan vast zit.

Beschouwen wij nu na deze algemene inleiding de genoemde houdingen afzonderlijk.

1. De eerste houding die door Sartre besproken wordt is de onverschilligheid tegenover de ander. Deze wordt door hem omschreven als een blindheid voor de subjectiviteit van de ander.⁸ „Je n’imagine même pas qu’ils puissent me regarder”.⁹ De anderen zijn voor mij loutere functies, een soort objecten, die ik, als ik weet hoe er mee om te gaan, voor mijn doeleinden kan gebruiken.¹⁰

Hier is eigenlijk geen sprake van een rechtstreekse negatie van de vrijheid van de ander. Ik laat hen voor wat ze zijn. Zij kennen mij, maar dat deert mij niet. Het is een louter subjectieve aandoening van hen, een beeld dat zij in hun hoofd hebben.¹¹

Het gevolg hiervan is, dat ik er eigenlijk nog slechter aan toe ben dan wanneer ik de subjectiviteit van de ander direct ervaar. Dan verdedig ik me door zijn blik te tarten. Maar nu heb ik mij een houding aangemeten die het mij onmogelijk maakt zijn blik te doorleven. Ik word gezien zonder dat ik dit nog kan ervaren. Zonder het te weten ben ik in gevaar in de vrijheid van de ander.¹²

Toch gaat deze blindheid voor de subjectiviteit van de ander gepaard met een gevoel van onbehagen. Want mijn blindheid draagt een impliciet vatten van mijn zijn voor de ander in zich, dit wil zeggen een erkenning van de ander als blik of subjectiviteit. Door haar niet te willen zien stel ik haar, zij het onder een negatieve index.

Het gevoel van onbehagen dat de onverschilligheid begeleidt is voor mij aanleiding om te trachten mij op een andere manier van de vrijheid van een ander meester te maken, door hem namelijk als instrument te gebruiken. Maar zodra ik de ander objectiveer, ontsnapt zijn vrijheid me. Ik ga zijn vrijheid zoeken, maar al zoekende vergeet ik wat ik aan het zoeken ben. Als ik, de vrijheid van de ander zoekend, hem objectiveer, dan ontvliedt zij mij en laat slechts haar mantel in mijn handen.¹³

2. Sartre gaat op het seksuele begeren veel uitvoeriger in dan op de on-

⁸ EN, 449.

⁹ EN, 449.

¹⁰ EN, 449.

¹¹ EN, 449.

¹² EN, 450.

¹³ Vgl. EN, 96, 345, 351, 451, 463, 468, 629.

verschilligheid. Na opgemerkt te hebben dat Sartre er niet eens in slaagt over de liefde te denken, zegt Gabriel Marcel: „alors que sur la sexualité, et particulièrement sur la caresse il apporte les précisions les plus pertinentes. On pourrait dire que sa pensée prend d'autant plus de force, de corps qu'elle s'appuie elle-même davantage sur le corps”,¹⁴ zozeer zelfs dat de hier bedoelde bladzijden Sartre het verwijt van pornografie hebben bezorgd.¹⁵

Sartre begint zijn uiteenzetting met te stellen dat de sexualiteit een noodzakelijke structuur is van het être-pour-soi-pour-autrui en niet een toeval-lige bijkomstigheid van onze physiologische natuur.¹⁶ Met deze stelling wil hij zich van twee andere opvattingen distancieren. Op de eerste plaats wordt die opvatting afgewezen welke de sexualiteit enkel beschouwt als een psycho-physiologische reactie welke slechts begrepen kan worden vanuit de kennis der geslachtsorganen.¹⁷ Vervolgens wijst hij de mening af volgens welke de sexualiteit slechts iets contingents is voor de mens.¹⁸ Deze twee meningen worden door hem onder een gemeenschappelijke noemer gebracht: zij stellen dat de sexualiteit zelf even contingent is voor de mens als de feitelijke structuur van de genitale organen. „De même que les organes sexuels sont une information contingente et particulière de notre corps, de même le désir qui y correspond serait une modalité contingente de notre vie psychique c'est à dire qu'il ne saurait être décrit qu'au niveau d'une psychologie empirique appuyée sur la biologie”.¹⁹

Volgens Sartre zelf is dit een verkeerde aanpak van het probleem van de sexualiteit. De mens is niet een sexueel wezen omdat hij geslachtsorganen heeft, maar omdat hij een sexueel wezen is, daarom heeft hij geslachtsorganen.²⁰ Dit blijkt al uit het oorspronkelijke verschijnen van de ander aan mij. Het is niet zó dat ik uit iemands haargroei, de ruwheid zijner handen, de klank van zijn stem of zijn kracht tot de conclusie kom dat hij van het mannelijk geslacht is. Dit is een afgeleid weten dat een meer oorspronkelijk vatten veronderstelt.²¹ Dit oorspronkelijke vatten is volgens Sartre het sexuele begeren: „De ander begerend of zijn begeerte voor mij vattend ontdek ik zijn sexueel zijn. En de begeerte onthult mij tegelijkertijd mijn sexueel-zijn én zijn sexueel zijn, zijn lichaam als ge-

¹⁴ G. Marcel, l.c. p. 247.

¹⁵ R. Troisfontaines, l.c. p. 50, J. Collins, l.c. p. 96, R. Las Vergnas, l.c. p. 26vv, F. Jeanson, *Problème moral*, p. 170.

¹⁶ EN, 453.

¹⁷ EN, 451.

¹⁸ EN, 451v.

¹⁹ EN, 451.

²⁰ EN, 452.

²¹ EN, 453.

slachtelijk en het mijne" ²² De sexualiteit moet dan ook vanuit de begeerte begrepen worden, en niet de begeerte vanuit de sexualiteit. Alleen blijft de vraag nog over hoe het begeren zich verhoudt tot het être dans le monde en l'être pour autrui.

Bij het beantwoorden van deze vraag staat voorop dat de begeerte niet een „processus en troisième personne” is. De begeerte is niet het resultaat van een sexueel instinct dat in ons zou werken, noch van onbewuste krachten.²³ Als het pour-soi begeert, neemt het de begerende houding aan.²⁴ Het bewustzijn kiest zichzelf als begeerte.²⁵ De begeerte is derhalve een vrij gekozen wijze van in de wereld zijn.

In de begeerte neemt het bewustzijn een bijzondere houding tot zijn lichaam aan. Buiten de begeerte is het lichaam de facticiteit die ik transcendeer naar mijn eigen mogelijkheden en naar de wereld, zoals wij in de vorige paragraaf zagen. In de begeerte daarentegen wordt mijn lichaam mijn eigen meest onmiddellijke mogelijkheid.²⁶ Het bewustzijn maakt zich tot lichaam,²⁷ of anders gezegd: het gaat op in de lichamelijkeheid. Sartre drukt dit uit in twee verschillende beelden. In het ene beeld wordt het voorgesteld alsof het lichaam wordt opgeslorpt door het lichaam „se faire boire par son corps comme l'encre par le buvard”.²⁸ In het andere beeld worden de verhoudingen omgedraaid: het bewustzijn neemt het lichaam in zich op, en daarom wordt er gesproken van: „l'empâtement de la conscience par le corps”.²⁹ De realiteit die Sartre hierbij voor ogen staat is de vertroebeling van het bewustzijn door de begeerte. De begeerte dient derhalve gerekend te worden tot de grote klasse van de „dégradations de la conscience”.³⁰

In het licht van hetgeen in de vorige paragraaf gezegd is moet er op het bovenstaande nog een precisering worden aangebracht. Wij hebben gezien dat er een onderscheid gemaakt moet worden tussen „corps” en „chair”. Bij het begeren gaat het niet om het lichaam als centre de référence et d'action, dus niet om het lichaam als corps, maar om het lichaam als „chair”.³¹ Het „vlees” is echter de gestalte van de facticiteit.³² Vandaar

²² EN, 453.

²³ Vgl. EN 455, 460.

²⁴ EN, 460.

²⁵ EN 455.

²⁶ EN, 458.

²⁷ EN 458.

²⁸ EN, 465, 702.

²⁹ EN, 457.

³⁰ Zie hieronder, p. 202vv.

³¹ EN, 457.

³² EN, 410.

dat het aannemen van een andere houding tot het eigen lichaam hetzelfde is als het aannemen van een andere houding ten opzichte van de facticiteit. De realiteit dat het bewustzijn zich laat vertroebelen en daardoor aan transparantie inboet, kan dan ook als volgt worden vertaald: „Dans le désir la conscience choisit d'exister sa facticité sur un autre plan. Elle ne la fuit plus, elle tente de se subordonner à sa propre contingence”.³³

Het opgaan in het eigen lichaam is echter niet de laatste zin van het begeren. Want in de begeerte richt ik mij op de wereld en op de ander. Ik richt mij op de wereld. Want er is „un monde du désir”, waarin de dingen mij verschijnen als strelend of afstotend,³⁴ wat geen gebruiken is van de dingen, maar een waarnemen van hun „vlees”.³⁵

De begeerte is echter niet op de eerste plaats een verhouding tot de wereld maar tot de ander.³⁶ Ik wil mijzelf incarneren en door mijn liefkozing de ander er toe brengen zich te incarneren, waarbij hij op zijn beurt mij liefkoost en tot incarnatie tracht te brengen. De begeerte beoogt te komen tot een „double incarnation réciproque”.³⁷ Als „chair” richt ik mij tot het „chair” van de ander. Dit blijkt uit het liefkozende gebaar, dat noch een grijpen noch een wijzen en zelfs geen strelen is – „la main qui caresse est malgré tout trop déliée, trop proche d'un outil perfectionné” – maar een doen rusten tegen... Het richt zich dan ook op de meest vleselijke delen van het lichaam, die er zich het minst toe lenen gegrepen te worden, en die tevens kunnen gelden als het beeld bij uitstek van de facticiteit,³⁸ omdat zij „la trame d'inertie” uitmaken dat onder alle activiteit ligt.³⁹ Zo is de begeerte een onthulling van het vlees van de ander en van het eigen vlees.⁴⁰ Sartre zegt zelfs dat het een „façonnement” van het vlees is.⁴¹

Nu blijkt de eigenlijke inzet van het begeren. Wat er beoogd wordt is niet het aan dit alles verbonden genot. Als dat het geval was, dan zou het begeren iets immanents zijn, en dan wordt het onbegrijpelijk hoe het er

³³EN, 457. De vraag blijft echter of een dergelijke incarnatie van het bewustzijn na hetgeen gezegd is over de interne negatie wel mogelijk is.

³⁴ EN, 461. Vgl. noot op p. 462. Voor een concrete beschrijving zie de schets „Intimité”, uit *Le Mur*, p. 99-133.

³⁵ EN, 461. Vgl. hierboven p. 32.

³⁶ EN, 462.

³⁷ EN, 460.

³⁸ EN, 466.

³⁹ EN, 459. Vgl. 415, 470. Zie ook 410.

⁴⁰ EN, 458.

⁴¹ EN, 459. „Mais, dira-t-on, (l'autre) n'était-il pas incarné déjà? Justement non. La chair d'autrui n'existait pas explicitement pour moi, puisque je saisisais le corps d'autrui en situation, elle n'existait pas non plus pour lui puisqu'il la transcendait vers ses possibilités et vers l'objet”. EN, 459.

toe komt zich te hechten aan een transcendent object.⁴² In werkelijkheid is het begeren een zich intentioneel richten op... Het noëma is niet een lichaam zonder meer, noch een ander zonder meer, maar een ander als geïncarneerd in de meest strikte zin van het woord: de ander als bewust-zijn dat „chair” geworden is. Begerend incarneer ik mijzelf om een ander er toe te brengen zich te incarneren, „à faire engluer sa liberté dans sa facticité. Il faut qu'elle y soit prise, comme on dit d'une crème qu'elle est prise, de façon que le pour-soi d'autrui vienne affleurer à la surface de son corps, qu'il s'étende tout à travers son corps en qu'en touchant ce corps, je touche enfin la libre subjectivité de l'autre”.⁴³ Het gaat dus bij het begeren om een contact met het lichaam van de ander in zover de vrijheid van de ander zich met dat lichaam heeft geïdentificeerd. Dit lichaam kan ik raken en zo kan ik ook de vrijheid van de ander raken.

Contact-met of raken van... is eigenlijk te weinig gezegd. Wat beoogd wordt is tenslotte het bezitten van de tot chair geworden vrijheid. Het liefkozende gebaar heeft de tendens in zich tot grijpen over te gaan⁴⁴ – dit is de zin van de liefde-beet.⁴⁵ – Maar als ik de ander grijp, dan wordt mijn lichaam voor mij weer het instrument dat ik ben en in correlatie daarmee wordt het lichaam van de ander van „chair” tot „corps”.⁴⁶ Daarbij is het wel mogelijk dat de ander in zijn begerende houding volhardt, maar zijn vlees is dan niet meer een vlees dat ik beleef met mijn vlees, maar „la propriété d'un autre objet, et non l'incarnation d'une autre conscience”.⁴⁷ Ik word „corps en face d'une chair”,⁴⁸ waarmee de wederkerigheid der begeerte-betrekking weer verbroken wordt.

Er is nog een andere reden, die de wederkerigheid der betrekking verloren doet gaan. Het is mogelijk dat ik dermate opga in het eigen genot dat ik de incarnatie van de ander vergeet. Ik wil niet meer liefkozen – en liefkozende stel ik mijzelf als subject – maar geliefkoosd worden, waardoor ik mijn object-zijn voor de ander op mij neem.⁴⁹

Dat de wederkerigheid der betrekkingen het zwakke punt is in de be-

⁴² EN, 453. Vgl. 130. Sartre stelt 1° dat het niet juist is te zeggen dat de dorst tendeert naar zijn vernietiging als dorst. Zie hierboven, p. 86. 2° slechts op het reflexieve standpunt geldt dat men drinkt om zich van zijn dorst te bevrijden. Dit geldt ook voor het sexueel begeren, EN, 454.

⁴³ EN, 463.

⁴⁴ EN, 468. Vgl. *Intimité*, p. 123vv.

⁴⁵ EN, 468.

⁴⁶ EN, 468.

⁴⁷ EN, 468.

⁴⁸ EN, 468.

⁴⁹ EN, 467.

geerte kan niemand, na hetgeen in het vorige hoofdstuk uiteengezet is, verbazen. Er is weliswaar een zekere wederkerigheid op het objects-niveau: ik kan slechts zien, omdat ik gezien kan worden. Maar op het niveau van het bewustzijn is er geen sprake van een eigenlijk gezegde wederkerigheid. Ofwel ik ben subject en dan verschijnt de ander mij als object, ofwel de ander is subject en dan ervaar ik mijn object-zijn. Van wederkerigheid is er slechts sprake in dat korte ogenblik dat onze blikken elkaar trotseren, maar een van de twee slaat de ogen neer en neemt daarmee zijn object-zijn op zich.

In de grond van de zaak wordt bij de begeerte slechts een schijn-wederkerigheid bereikt. Wanneer ik een ander begeer, span ik hem eigenlijk een valstrik. Mijn bewustzijn incarneert zich om daardoor de ander er toe te brengen zich te incarneren, zodat ik vat zou hebben op zijn bewustzijn. De liefkozing loopt uit op grijpen, omdat ik andermans vrijheid wil bezitten. „Je veux posséder le corps de l'autre, mais je veux le posséder en tant qu'il est lui-même un „possédé” c'est-à-dire en tant que la conscience de l'Autre s'y est identifiée. Tel est l'idéal impossible du désir: posséder la transcendance de l'autre comme pure transcendance et pourtant comme corps; réduire l'autre à sa simple facticité, parce qu'il est alors au milieu de mon monde, mais faire que cette facticité soit une appréhension perpétuelle de sa transcendance néantisante”.⁵⁰

3. Het sadisme vertoont veel verwantschap met de begeerte.⁵¹ Ook bij het sadisme gaat het er om het bewustzijn van de ander er toe te brengen zich te incarneren. Maar het middel van deze incarnatie is anders. Bij de begeerte is het de lust; bij het sadisme is het de pijn.⁵² Maar terwijl de begeerte de wederkerigheid beoogt, stelt het sadisme uitdrukkelijk de niet-wederkerigheid van de betrekking.⁵³ Wat beoogd wordt is een „appréhension de la transcendance”, maar in een staat van onderworpenheid. Het verscheurde lichaam is een uitdrukking van een gebroken en onderworpen vrijheid. Wij zullen dit nader beschouwen.

Het écheq van het begeren ligt aan de oorsprong van het sadisme.⁵⁴ Wij hebben gezien dat de begeerte zichzelf als het ware opheft. In de

⁵⁰ EN, 463. De term *appréhension* is een neologisme, waarschijnlijk in het frans ingevoerd door de vertaling van de *Méditations Cartésiennes* door Peiffer en Levinas, n. 50, p. 91. Husserl zelf gebruikt de term *Appräsentation*, „eine Art des Mit-gegenwärtig-machens”, *E. Husserl*, *Cart. Med. I.c.* p. 139.

⁵¹ EN, 469.

⁵² EN, 470.

⁵³ EN, 469.

⁵⁴ EN, 468, 474vv.

oorspronkelijke situatie is mijn lichaam voor mij centre de référence et d'action. Ik ontvlucht de facticiteit die ik ben. In de begeerte zoek ik mij te identificeren met mijn facticiteit en op te gaan in mijn lichaam als vlees. Dit gebruik ik als een middel om de ander er toe te brengen zich eveneens te incarneren. Vandaar dat ik onder het mom aan mijn transcendentie te verzaken toch transcendeer. Daarom loopt de begeerte uit op grijpen, waarin ik mijzelf weer als transcendentie en centre d'action stel. Sterk geworden door de ervaring dat de incarnatie door de lust mij de vrijheid van de ander niet uitlevert, probeer ik het langs een andere weg. Ik zoek nu alleen de ander te incarneren, maar blijf zelf transcendentie en daarmee negatie van het vlees, d.w.z. van de facticiteit. Zo richt ik mij op de ander.

De ander wordt daarbij voor mij tot object, en verschijnt aldus aan mij in zijn lichamelijkheid, waar ik vat op heb. Ik ga nu dit lichaam gebruiken als een middel dat zijn eigen incarnatie tot taak heeft. „Le sadisme est un effort pour incarner autrui par la violence et cette incarnation „de force” doit être déjà appropriation et utilisation de l'autre”.⁵⁵ Hiermee wordt het volgende bedoeld. Zoals wij zagen is ook het lichaam van de ander voor mij een centre de référence. Het verschijnt mij steeds als „ bezig met een situatie”. Het is actief. In het sadisme tracht ik de ander tot passiviteit te brengen. Daartoe beroof ik het van het kleed der zinvolle aanpassing aan de omstandigheden.⁵⁶ Want in de passiviteit wordt het vlees als „la trame d'inertie” zichtbaar.

Met dit obscene⁵⁷ voorwerp moet de vrijheid van de ander zich identificeren. Eerst dan is er sprake van een werkelijke incarnatie van de ander. Deze identificatie heeft plaats wanneer het bewustzijn van het slachtoffer zich laat fascineren door de pijn. De fascinatie wordt door Sartre aldus omschreven: „Dans la fascination il n'y a plus rien qu'un objet géant dans un monde désert”.⁵⁸ Voor het slachtoffer bestaat er niets anders dan zijn pijn. De pijn is echter een belevingswijze van het lichaam. Zij behoort tot de verschijnselen die Sartre de coenesthesie noemt, en ligt dus in eerste instantie op het niveau van het niet-thetische bewustzijn. Zij kan echter zo hevig worden dat zij zich opdringt aan het reflecterende bewustzijn – „une douleur trop vive motive l'apparition d'une conscience réflexive qui est attention à la douleur”⁵⁹ – en dit reflecterende bewustzijn kan zich door de pijn laten fascineren. Dan is er een invasie van de facticiteit in

⁵⁵ EN, 469.

⁵⁶ EN, 471v.

⁵⁷ EN, 472.

⁵⁸ EN, 226.

⁵⁹ EN, 467.

het bewustzijn, het reflecterende bewustzijn wordt gefascineerd door de facticiteit van het onbereflecteerde ⁶⁰

Als dit stadium bereikt is, kan ik de illusie hebben mij door mijn lichaam als folterwerktuig meester gemaakt te hebben van de vrijheid van de ander. Door mijn lichaam heb ik immers vat op het lichaam van de ander. Maar de vrijheid van de ander heeft zich in het lichaam geïncarneerd. Het gaat mij juist om de vrijheid van de ander „ce qu'il (d.w.z. de sadist) recherche avec tant d'archarnement, ce qu'il veut pétrir avec ses mains et plier sous son poing, c'est la liberté de l'autre".⁶¹ Daarom wil ik ook duidelijke bewijzen hebben van de onderwerping van de ander: ik wil hem er toe brengen genade te vragen en hetgeen hem heilig is te verloochenen.⁶² Daarom beoogt de sadist ook niet de dood van de ander.⁶³ Ik beoog een vrije onderwerping van de ander. Het hangt van een vrije beslissing van mijn slachtoffer af wanneer mijn foltering hem ondragelijk wordt. Zelf beslist hij of hij het nog een paar minuten, één minuut, enkele seconden zal uithouden dan wel nú genade vragen ⁶⁴ Op het ogenblik dat het slachtoffer capituleert heb ik mijn doel bereikt. Zijn gebroken lichaam is het beeld van de gebroken en onderworpen vrijheid.⁶⁵

Mijn triomf is echter gebaseerd op een illusie en hij draagt de kiem van zijn ondergang in zich. Op de eerste plaats is het onmogelijk dat het lichaam van de ander een instrument is tot zijn incarnatie. Als ik het lichaam van de ander als instrument gebruik dan vindt het zijn rechtvaardiging in het doel dat ik beoog. Maar als zinvol instrument kan het nooit de zinloze facticiteit onthullen. Zolang de incarnatie nog niet voltooid is, kan ik me dit ontveinzen. Maar is zij eenmaal voltooid, dan weet ik niet meer wat ik met dit bestaan moet aanvangen. Het instrument-zijn van het lichaam verdwijnt. En zou ik dit lichaam toch nog voor iets anders gebruiken, dan verdwijnt de vleselijkheid (la „carnation") voor mij. Er resten mij slechts twee mogelijkheden: het onthutst aanstaren ofwel mij op mijn beurt incarneren om terug te keren naar het niveau waar het vlees zich aan het vlees in al zijn vleselijkheid onthult. Anders gezegd: Op het ogenblik dat het doel bereikt schijnt, wijkt het sadisme voor de begeerte.⁶⁶

⁶⁰ EN, 470

⁶¹ EN, 473

⁶² EN, 473

⁶³ „Le sadisme ne cherche pas à supprimer la liberté de celui qu'il torture, mais à contraindre cette liberté à s'identifier librement à la chair torturée. EN, 473 Maar als dit gebeurd is, weet ik niet meer wat met dat vlees aan te vangen EN, 475

⁶⁴ EN, 474 Vgl. S II, 247vv

⁶⁵ EN, 474

⁶⁶ EN, 475

De tweede reden waarom het sadisme zijn doel niet bereikt is dat het uiteindelijk de vrijheid van de ander niet raakt. Hoe meer ik de ander als instrument behandel, des te meer ontsnapt mij zijn vrijheid. Ik kan slechts inwerken op een geobjectiveerde vrijheid. Niet op die vrijheid die mij tot object maakt, en waarvan ik mij zou moeten bevrijden om aan mijn vervreemding te ontkomen.⁶⁷ Dit realiseer ik mij als ik de blik van mijn slachtoffer op mij gericht weet. „Dan ontdek ik dat ik niet kan inwerken op de vrijheid van een ander, zelfs niet als ik een ander er toe dwing zich te vernederen en genade te vragen, want het is juist in en door de absolute vrijheid van een ander dat er een wereld tot bestaan komt, waarin er een sadist is en er folterwerktuigen zijn en honderden redenen om zich te vernederen en zich te verloochenen”.⁶⁸ Voor de ander ben ik een sadist. Hij doet mij *zijn*. Hoe mishandeld ook, hij heeft mij in zijn macht. „Ainsi cette explosion du regard d'autrui dans le monde du sadique fait s'effondrer le sens et le but du sadisme. En même temps le sadisme découvre que c'était cette liberté là qu'il voudrait asservir et en même temps il se rend compte de la vanité de ses efforts. Nous voilà une fois de plus renvoyés de l'être regardant à l'être regardé, nous ne sortons pas de ce cercle”.⁶⁹

Sartre is in zijn literaire oeuvre meer dan eens teruggekomen op het sadisme. In de eerste tekst die wij hier zullen aanhalen is de algehele oriëntatie anders dan in de uiteenzetting van *L'Être et le Néant*. Zij blijkt reeds uit de eerste zin van het artikel „La République du Silence”: „Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande”. Deze paradoxale formule moet aldus worden verstaan: „Nooit waren wij ons meer bewust van onze vrijheid dan onder de duitse bezetting. De reden hiervan is dat wij toen elke seconde de volle zwaarte doorleefden van dat eenvoudige zinnetje „alle mensen zijn sterfelijk”, „et le choix que chacun faisait de lui-même était authentique puisqu'il se faisait en présence de la mort”,⁷⁰ puisqu'il aurait toujours pu s'exprimer sous la forme: Plutôt mort que...” „En hier spreek ik niet van die elite die de Ondergrondse uitmaakte, maar van alle Fransen, die op elk ogenblik van de dag vier jaar lang neen hebben gezegd. De wreedheid van de vijand dreef ons tot de grenzen van onze menselijke conditie door ons te dwingen die vragen te stellen, die men in vrediger tijden maar terzijde schuift: al degenen onder ons – en

⁶⁷ EN, 476.

⁶⁸ EN, 476.

⁶⁹ EN, 477.

⁷⁰ Men herkent de toespeling op de opvatting van *M. Heidegger, SZ*, p. 237vv. Zie echter noot 16 van de vorige paragraaf, p. 154.

welke Fransman verkeerde niet af en toe in die omstandigheden – die iets van de Ondergrondse afwisten, vroegen zich met angst af: Als ze me folteren, houd ik het dan? Zo werd de vrijheidsvraag zelve gesteld en stonden wij aan de rand van de diepste kennis die een mens over zichzelf kan hebben. Want het geheim van een mens bestaat niet in zijn oedipous- of minderwaardigheidscomplex, het is de begrenzing van zijn vrijheid, het is zijn vermogen weerstand te bieden aan foltering en aan de dood. Want de omstandigheden van de strijd bezorgden aan allen die een klandestiene activiteit hadden een nieuwe ervaring; zij streden niet in het daglicht, zoals de soldaten. Opgejaagd in eenzaamheid, gearresteerd in eenzaamheid, boden zij in verlatenheid en in de meest absolute ontbloting weerstand aan de foltering: alleen en naakt voor glad-geschoren, weldoorvoede, keurig-geklede beulen, die spotten met hun armzalig vlees en aan wie zelfvoldaanheid en mateloze sociale macht alle schijn van gelijk gaf. En toch, in het diepste van deze eenzaamheid, verdedigden de anderen, alle anderen, alle vrienden van de Ondergrondse; een enkel woord was voldoende om tien, honderd arrestaties uit te lokken. Deze totale verantwoordelijkheid in totale eenzaamheid, is dit niet de onthulling van onze vrijheid?"⁷¹

Ditzelfde thema keert nog op een andere plaats terug bij Sartre, maar nu sluit de tekst nauwer aan bij de uiteenzetting van *L'Être et le Néant*, en voegt daaraan ook enige nieuwe elementen toe. De tekst is ontleend aan een literatuur-sociologische studie: „Situation de l'écrivain en 1947”.⁷² De onmiddellijke context is dat de hedendaagse schrijver zich geconfronteerd ziet met zijn historiciteit en vervolgens dat de eigentijdse gebeurtenissen hem de realiteit van het kwaad hebben geleerd. Een oudere generatie was de overtuiging toegedaan „le mal, ce n'était pas sérieux”. „Maar óns heeft men geleerd het wel ernstig te nemen; het is noch een gebrek noch een verdienste onzerzijds dat wij geleefd hebben in een tijd waarin foltering een dagelijks feit was. Châteaubriant, Oradour, rue des Saussaies, Tulle, Dachau, Auschwitz, alles toonde ons dat het Kwaad niet een uiterlijke schijn is, dat de kennis door de oorzaken het niet teniet doet, dat het niet tegenover het Goed staat als een confuus idee tegenover een helder, dat het niet het gevolg van hartstochten is die men kan genezen, noch van een vrees die men kan overwinnen, van een voorbijgaande dwaling die men kan verontschuldigen, van een onwetendheid die men kan voorlichten, dat het hoe dan ook niet hernomen kan worden door of herleid tot of geïntegreerd in het idealistisch humanisme, zoals die schaduw waarvan Leibniz zegt dat zij noodzakelijk is om de helderheid van de dag te doen

⁷¹ S III, 11vv.

⁷² S II, 202-330.

uitkomen. Satan, zo heeft Maritain eens gezegd, is zuiver. Zuiver, dat wil zeggen onvermengd en onvergefelijk. Wij hebben die verschrikkelijke, die onherleidbare zuiverheid leren kennen. Zij trad aan het licht in de nauwe, bijna seksuele betrekking tussen de beul en zijn slachtoffer. Want de foltering is op de eerste plaats een onderneming ter verlaging: welke ook de doorstane pijn moge zijn, tenslotte is het het slachtoffer dat uitmaakt wanneer zij ondragelijk wordt en hij moet spreken. De hoogste ironie van foltering is dat het slachtoffer als hij doorslaat zijn wil van een mens gebruikt om te ontkennen dat hij een mens is, zich de medeplichtige maakt van zijn beulen en zich eigener beweging in de verachtelijkheid stort. De beul weet dit. Hij kijkt uit naar dit bezwijken niet alleen omdat hij dan de verlangde inlichtingen krijgt, maar omdat dit hem weer eens te meer bewijst dat hij gelijk heeft folteringen toe te passen, omdat de mens een beest is dat je met de zweep moet dressereren. Zo tracht hij het mens-zijn in de ander te vernietigen. En bij weerslag ook in zichzelf: want dat zuchtende, zwetende, bezoedelde schepsel, dat om genade smeekt, dat bezwijkt met een krampachtige instemming, rochelend als een verliefde vrouw, dat alles verraadt en met opgewonden ijver steeds verder doorslaat, omdat het bewustzijn dat het heeft van kwaad te doen als een molensteen om zijn hals is, die het steeds verder omlaag trekt, dat schepsel is – en hij weet het – zijn eigen beeld, en hij woedt evenzeer tegen zichzelf als tegen de ander en als hij voor zich persoonlijk aan die algehele degradatie wil ontkomen, dan kan hij niets anders doen dan zijn blind geloof versterken in een ijzeren orde, die al onze gore zwakheden als een ijzeren keurslijf in bedwang houdt. In één woord: hij kan slechts het lot van de mens in handen van onmenselijke machten leggen. Er komt echter een ogenblik waarop beul en slachtoffer het eens zijn. De eerste heeft in èen slachtoffer aan zijn haat tegen heel de mensheid op symbolische wijze voldoening gegeven; de laatste kan op geen andere wijze zijn fout dragen dan door haar tot het uiterste op te voeren en hij kan de haat die hij zichzelf toedraagt slechts verduren door alle anderen te haten zoals zichzelf".⁷³

De hier aangehaalde tekst brengt in sommige opzichten een nuance aan op de beschouwingen van *L'Etre et le Néant*. Op de eerste plaats beschouwt hij het sadisme als een uitdrukking van haat, terwijl het volgens *L'Etre et le Néant* zó is, dat het échec van het sadisme de oorsprong is van de haat.⁷⁴ Nieuw is ook dat Sartre in deze tekst spreekt over het sadisme als een haat die zich richt tegen de mensheid in haar geheel. Bij de beschouwing van *L'Etre et le Néant* krijgt men de indruk dat het

⁷³ S II, 246vv.

⁷⁴ EN, 477.

gaat om een verhouding tussen de beul en zijn onmiddellijke slachtoffer. Hier vinden wij echter een zekere universalisering: het onmiddellijke slachtoffer vertegenwoordigt heel de mensheid. Wij moeten echter hierbij opmerken dat het procédé van de universalisering aan de Sartre van *L'Être et le Néant* niet vreemd is. Wij vinden het uitdrukkelijk vermeld bij de haat⁷⁵ en bij de liefde.⁷⁶ Zoals wij zullen zien is het al te vinden in de novelle „Erostrate” van 1939.⁷⁷ Het speelt ook een rol in Saint Genet, maar daar heeft het een wijziging ondergaan. Kan men bij de aangehaalde teksten van *L'Être et le Néant* en *Situations II* denken aan het collectivum, in Saint Genet gaat het om het universele. Terwijl *L'Être et le Néant* zegt dat de vrouw die ik wil bezitten voor mij een symbool is van heel de wereld,⁷⁸ zou men volgens de terminologie van Saint Genet moeten zeggen dat deze vrouw DE VROUW symboliseert.⁷⁹ Het meest belangrijke verschil met *L'Être et le Néant* is echter hierin gelegen dat de tekst van 1947 spreekt over een wederkerigheid in de betrekkingen tussen beul en slachtoffer: Er komt een ogenblik dat zij het eens zijn . . . zodat het slachtoffer in wezen de medeplichtige is van zijn beulen. Dit doet ons ons realiseren dat Sartre bij zijn beschrijving van het sadisme alleen de verhouding van de beul tot het slachtoffer, maar niet die van het slachtoffer tot de beul heeft beschreven. De gehele beschrijving van *L'Être et le Néant* staat in het teken van het grondschematische: de beul maakt zijn slachtoffer tot object; het slachtoffer maakt de beul tot object. Uiteindelijk is het slachtoffer overwinnaar, ook al sterft het.⁸⁰ Maar het element dat in de tekst van 1947 optreedt wordt er niet in aangeraakt.

Van het sadisme vinden wij ook nog een beschrijving in „*Morts sans Sépulture*”, een drama in twee bedrijven dat een tragedie uit het verzet beschrijft. De themata van *L'Être et le Néant* komen hierin ongewijzigd terug.⁸¹

4. In de haat beoog ik de dood van de ander. Eigenlijk is het juister te zeggen dat de haat de dood van al de anderen beoogt. De dood van één

⁷⁵ EN, 481, 483.

⁷⁶ EN, 437, 686.

⁷⁷ Le Mur, p. 60-91.

⁷⁸ EN, 686.

⁷⁹ SG, 290: „Il (Genet) ne voit jamais du fond d'un bar, du fond de la nuit s'avancer vers lui une créature contingent et singulière, qu'il faudrait observer, apprendre, déchiffrer; qu'un beau Mac apparaisse ou un matelot, du premier coup il les reconnaîtra, il saisira l'essence qu'ils manifestent il voit *le dur, le marin*”. Vandaar zijn „essentialisme”, SG, 117, 435, 485, 499, 510.

⁸⁰ Vgl. EN, 476. De reden vinden wij uiteengezet bij de haat.

⁸¹ Th. I, 205vv.

is het symbool van de dood van allen. Door de anderen te doden tracht ik mij te bevrijden uit de vervreemding en mij vrij te maken van dat on-grijpbare zijn-voor-anderen. Zo is de haat een ontwerp van een wereld zonder anderen, van een wereld waarin mijn vrijheid door geen vreemde vrijheid beperkt wordt, en waarin alleen het *pour-soi* is.⁸²

Ook de haat is een *échec*.⁸³ Zelfs wanneer zij er in zou slagen alle anderen te doden, dan was daarmee het feit dat anderen, die wij gezien hebben, bestaan hebben nog niet ongedaan gemaakt. Zij hebben mij een zijn gegeven dat ik te zijn heb als *zó-geweest-zijnde*. En de sleutel van mijn zijn hebben zij meegenomen in het graf. „Celui qui, une fois, a été pour autrui est contaminé dans son être pour le restant de ses jours”.⁸⁴

Aan zijn opvatting over de haat heeft Sartre een concrete gestalte gegeven in de figuur van Paul Hilbert, de hoofdpersoon van de novelle „Erostrate” in *Le Mur*.⁸⁵ Reeds de eerste zin ervan is significantief: „Les hommes, il faut les voir d'en haut. J'éteignais la lumière et je me mettais à la fenêtre: ils ne soupçonnaient même pas qu'on pût les observer d'en dessus”. Men herkent hierin het thema van de blik, waarvoor de mensen object zijn, en waardoor zij vervreemd worden. Zij krijgen een afmeting die zijzelf nooit te zien krijgen: „alle effecten zijn berekend op een toeschouwer van 1 m. 60. Wie heeft er ooit gedacht aan de vorm van een bolhoed, gezien van zes hoog?” En deze vervreemding is des te radicaler omdat zij zelfs niet vermoeden vervreemd te worden, en daardoor komen in de laagste vorm van de objectiviteit, zoals *L'Etre et le Néant* het zal uitdrukken.⁸⁶

Dit neerzien op de anderen heeft een symbolische waarde: „Op een balkon van de zesde verdieping, daar had ik mijn leven moeten doorbrengen. Zedelijke grootheid moet gestut worden door materiële symbolen, anders begeeft zij het. Want wat is mijn verhevenheid boven de mensen? Niets anders dan de verhevenheid van een standpunt. Ik heb mij boven het menselijke in mij geplaatst, en ik kijk daar naar”.⁸⁷ Afstand-nemen van ... Vernietiging, vernietiging van het menselijke in mij en in de anderen. Dit moet verstaan worden in een ontologische zin: de inzet is voor Hilbert het probleem van de *facticeité*. „Hij wil niets anders dan een vrijheid zonder feitelijke beperkingen terugvinden, dit wil zeggen zich bevrijden

⁸² EN, 481.

⁸³ EN, 483.

⁸⁴ EN, 483. Vgl. EN, 476.

⁸⁵ LM, 69-91.

⁸⁶ EN, 450.

⁸⁷ LM, 71.

van zijn onvatbaar object-zijn voor anderen, en zijn vervreemding teniet doen".⁸⁸ Daarom stelt hij zich tegenover de mensen als een ongeziene blik, als een blik die nooit geobjectiveerd kan worden.⁸⁹ Daardoor meent hij die vrijheid zonder beperking te realiseren.

Het is echter onmogelijk deze rol blijvend te spelen. De gewone noodzakelijkheden des levens drijven hem de straat op. Maar alleen al door de straat op te gaan stuit hij op de anderen. Want „straat” dat is een betekenis die ik in de dingen vind, die anderen voor mij daarin hebben gelegd.⁹⁰ Erger nog. Op straat staat Hilbert op hetzelfde niveau als de anderen, en dan „wordt het veel moeilijker ze als mieren te beschouwen. Ze botsen tegen je aan”.⁹¹ Zij worden ervaren als feitelijke limiet.

Eens ziet hij een dode liggen op straat. Dit gezicht alleen al maakt hem misselijk en doet hem flauw vallen. Een dode, dat is een *pour-soi* gereduceerd tot *en-soi*, tot louter facticiteit. De misselijkheid behoort tot de klasse der walgings-verschijnselen, die teruggaan op de oer-walging over de facticiteit.⁹² Het bezwijmen is niet een kwestie van een verminderde bloedtoevoer naar de hersenen, maar een intentioneel gedrag „*c'est une conduite d'évasion*”.⁹³ Het is een weigering om rechtstreeks met het probleem van de facticiteit klaar te komen. Degenen die hem weer bij brengen had hij wel kunnen doden. Niet alleen omdat zij hem tegen zijn wil in weer confronteren met het probleem dat hij wilde ontwijken, maar vooral omdat hij voor hen object-van-hun-zorgen geworden is. „Ik wist dat zij mijn vijanden waren, maar zij wisten het niet”.⁹⁴ Er zijn immers mensen die hun leven lang niet ontdekken wat eigenlijk „een ander” is.⁹⁵ Zij weten niet dat de oorspronkelijke verhouding tot de ander een wederkerige negatie is. Hilbert weet dit wel. Hij voelt zich door hen bedreigd, „in gevaar in de vrijheid van de ander”, object voor hen.

In het voorgaande worden drie pogingen aangeduid om met het probleem van de facticiteit van de ander klaar te komen. Hoog op zijn zesde verdieping tracht Hilbert een „*regard survolant*” te zijn, en zich aldus te bevrijden van zijn *être pour autrui* en de facticiteit. Flauwvallend zoekt

⁸⁸ EN 481

⁸⁹ Volgens *L'Être et le Néant* is het subject dat nooit object kan worden God. EN, 350. Of liever: de godsgedachte is niets anders dan de objectivering van de idee van een dergelijk subject. Er zijn echter geen aanwijzingen menen wij, dat dit hier aan de horizon van Sartre's denken staat.

⁹⁰ EN, 592

⁹¹ LM, 72

⁹² EN, 404

⁹³ *ThEm* 35

⁹⁴ LM, 72

⁹⁵ Vgl. EN, 449

hij een „magische” oplossing voor dit probleem. In de vrees neemt hij zijn object-zijn voor anderen op zich. Wij zullen nu zien hoe hij een „technische” oplossing voor het probleem zoekt⁹⁶ door zich een revolver als machtsmiddel aan te schaffen. Sterk door dit wapen begeeft hij zich onder de mensen en stelt zich als „centre d'action transcendant”, als subject te midden van hen. Dit bereikt zijn limiet hierin, dat hij besluit op symbolische wijze al de anderen tot object te maken door zich ook van zijn revolver te bedienen, en vijf mensen plus zichzelf te doden. Niet méér, omdat de kamer van zijn revolver slechts zes kogels bevatten kan.⁹⁷

Hij komt tot dit besluit door het échec van de begeerte. Maar de begeerte is voor hem een échec omdat hij niet wil begeren.⁹⁸ Hij weigert dit omdat de begeerte wederkerigheid insluit. Daarom zoekt Hilbert het obscene. Hij wordt een „voyeur”.⁹⁹ Dit is een sadistische houding, omdat de ander daarin tot obscene object gemaakt wordt. Het obscene is onthulling van het vlees als vlees en daarmee van de facticiteit.¹⁰⁰

Juist de facticiteit van de ander boezemt Hilbert zijn haat in. Zij is daarvan de diepste reden. Hij zet dit uiteen in een brief aan 102 letterkundigen, die hij op de avond van de uitvoering van zijn plan verzendt.¹⁰¹ Hij verklaart hun de reden van hun succes. Hun werk wordt gelezen, omdat zij van de mensen houden; zij leven op, zodra zij in gezelschap zijn; zij houden van het menselijk lichaam als centre d'action: „Vous vous délectez quand votre voisin prend une tasse sur la table, parce qu'il y a une manière de prendre qui est proprement humaine et que vous avez souvent décrite dans vos ouvrages. ... Vous aimez aussi la chair de l'homme, son allure de grand blessé en ré-éducation, son air de réinventer la marche à chaque pas et son fameux regard que les fauves ne peuvent supporter”. Hilbert echter moet van zichzelf verklaren: „Mais tout ce qui vous attire en eux, me dégoûte”. Hier komt nog bij dat al wat men doet tot overmaat van ramp nog aan de anderen ten goede komt. Zijn gedachten formuleert hij in woorden die reeds door anderen zijn gebruikt; zij ordenen zich vanzelf in zijn hoofd krachtens gewoonten die zij bij anderen hebben aangenomen;¹⁰² hij leeft in een wereld waarin slechts plaats is voor humanisten. Is men geen humanist, dan kan men wel naar huis toe gaan. Maar Hilbert haat de mensen, en daarom zal hij aanstonds naar beneden gaan de straat

⁹⁶ Vgl. EN, 521.

⁹⁷ LM, 81.

⁹⁸ EN, 93.

⁹⁹ LM, 73. Vgl. B, 88.

¹⁰⁰ EN, 470vv.

¹⁰¹ LM, 80v.

¹⁰² EN, 599.

op om te zien of hij wat tégen de mensen kan doen: „Je verrai si l'on peut réussir quelque chose *contre eux*”.¹⁰³ L'Etre et le Néant zal zeggen: „Ce que je veux atteindre symboliquement en poursuivant la mort de tel autre, c'est le principe général de l'existence d'autrui”.¹⁰⁴

Nadat Hilbert zijn plan voltrokken heeft pleegt hij geen zelfmoord. Hij steekt de loop van zijn revolver in de mond, maar slaagt er niet in de trekker over te halen. In de sartrianse psychologie wil dit zeggen: hij wil het niet. Hij geeft zich over aan de politie, dit wil zeggen: hij neemt zijn object-zijn voor anderen op zich. Zijn haat is een échec.

Dit échec zou er niet minder om geweest zijn als hij zich wel zou hebben gedood. De doden zijn immers een prooi van de levenden,¹⁰⁵ want de dood is niets anders dan de definitieve overwinning van het standpunt van de anderen tegenover mij.¹⁰⁶ Onherstelbaar ben ik dát wat de anderen van mij vinden. Méér nog: de anderen beschikken zelfs over de zin van mijn leven en van mijn dood. Dit is een thema dat in *Les Mains Sales*¹⁰⁷ ter sprake komt: Hoederer, een van de leiders van de communistische partij volgt een politiek die voor Moskou onaanvaardbaar is. Hij moet daarom uit de weg geruimd worden. De moord op hem gepleegd is een politieke moord. Maar na enige maanden is de politiek van Moskou veranderd. Zij gaat de lijn volgen die door Hoederer werd voorgestaan. De moord op hem gepleegd wordt „un crime passionnel”.

Onverschilligheid, begeerte, sadisme en haat zijn alle vier tot mislukking gedoemd. Er zijn hier twee dingen te onderscheiden: het feitelijke échec en het wezenlijke. In een concreet geval kan de begeerte een échec zijn omdat de andere partij zich niet laat troublen en frigide blijft;¹⁰⁸ de foltering kan een échec zijn, omdat het slachtoffer zich niet laat breken en weigert mee te doen aan „cette Messe où deux libertés ont communiqué dans la destruction de l'humain”;¹⁰⁹ in plaats van vijf mensen te doden schiet Hilbert er slechts twee neer.¹¹⁰ Maar het is ook heel goed mogelijk dat de onderneming concreet beschouwd wél slaagt: het is mogelijk dat beide partijen door hun vlees getroubleerd worden; het is mogelijk dat het slachtoffer onder de foltering bezwijkt en verraad pleegt; Hilbert had

¹⁰³ LM, 82.

¹⁰⁴ EN, 483.

¹⁰⁵ EN, 628.

¹⁰⁶ EN, 628.

¹⁰⁷ J. P. Sartre, *Les Mains Sales*, Paris, 1948. Vgl. EN, 627.

¹⁰⁸ Vgl. EN, 93.

¹⁰⁹ S II, 248.

¹¹⁰ LM, 88.

zijn plan volledig kunnen uitvoeren. Maar zelfs in deze gevallen zouden begeerte, sadisme en haat een *échec* zijn, omdat zij ons nooit de eigenlijke subjectiviteit van de ander doen raken. Steeds sta ik tegenover een object met een tot eigenschap verworpen vrijheid. Tegen dit object kan ik mij keren. Maar dan vergeet ik dat het niet om de geobjectiveerde vrijheid gaat, maar om de ander als subject. Doch deze ontsnapt mij, „met achterlating van zijn kleeft”.¹¹¹

Een dergelijk *échec* van het bewustzijn is niet mogelijk zonder het bewustzijn (van) dit *échec*. Dit komt tot uitdrukking in een gevoel van onbehagen. Dit wordt uitdrukkelijk vermeld bij de onverschilligheid.¹¹² In *Morts sans Sépulture* heeft een van de beulen, Pellerin, tot taak dit onbehagen van de sadist te incarneren.¹¹³ Deze onvoldaanheid brengt mij er toe een andere houding aan te nemen.

Hierbij kan ik twee richtingen uit. Onverschilligheid kan plaats maken voor begeerte, begeerte voor sadisme en sadisme voor haat. Ik blijf dan binnen de subject-object-verhouding. Het is echter ook mogelijk dat het *échec* van een concrete verhouding binnen dit schema mij er toe brengt over te gaan naar het object-subject-schema. In het totaal zijn er 30 overgangen tussen de verschillende concrete houdingen uit beide grond-schemata mogelijk. Sartre geeft er slechts enkele uitdrukkelijk aan: de overgang van liefde naar begeerte¹¹⁴ en van begeerte naar liefde,¹¹⁵ die van de begeerte naar het masochisme¹¹⁶ en naar het sadisme,¹¹⁷ die van het sadisme naar het begeren¹¹⁸ en van het sadisme naar de haat.¹¹⁹ De meest belangrijke tekst is die welke betrekking heeft op de onderlinge verhouding van liefde en begeerte. Sartre zegt: „Zoals de liefde haar *échec* in zichzelf vindt en de begeerte opkomt uit de dood van de liefde, om zelf op haar beurt ook weer te mislukken en plaats te maken voor de liefde, zo dragen alle verhoudingen tot de ander als object een impliciete en verholde verwijzing naar de ander als subject in zich en deze verwijzing is hun dood. Uit de dood van een verhouding tot de ander als object komt een nieuwe verhouding op die beoogt zich meester te maken van de ander als subject, en ook deze toont op haar beurt haar broosheid;

¹¹¹ EN, 96, 345, 448, 451, 463, 468, 476, 629.

¹¹² EN, 450.

¹¹³ Vgl. Th. I, 207. Dit in tegenstelling met Clochet uit *Morts sans Sépulture* „qui aime le travail pour lui-même”. Th. I, 243.

¹¹⁴ EN, 464.

¹¹⁵ EN, 478.

¹¹⁶ EN, 467. Vgl. 474v.

¹¹⁷ EN, 468, 474vv.

¹¹⁸ EN, 475.

¹¹⁹ EN, 481.

zij stort ineen om plaats te maken voor de tegenovergestelde houding".¹²⁰

Zakelijk is dit niets anders dan het thema dat wij reeds in de tweede paragraaf van het vorige hoofdstuk hebben leren kennen. Wij komen er hier op terug, omdat er in de terminologie en de voorstellingswijze die Sartre gebruikt een zekere oneffenheid ligt. Sartre stelt het op sommige plaatsen voor als ware er hier sprake van een dialectische verhouding:¹²¹ vanuit de these is er een overgang naar de anti-these en vanuit de antithese weer terug naar de these. In zover er een overgang van these naar anti-these is, is er reden om van een dialectiek te spreken; in zover er een terugkeer is naar het oorspronkelijk uitgangspunt is er reden om van een cirkelgang te spreken. Beide beschouwingen en beide uitdrukkingswijzen vinden wij bij Sartre. Wanneer het gaat om de „abstracte” verhouding tot de ander spreekt hij over een dialectiek. Zijn stelling is dan dat niet de kenverhouding ons uit het solipsisme bevrijdt en de oorspronkelijke ervaring tot de ander is, maar de blik. Deze ervaring wordt uitgedrukt in het object-subject-schema. Nu moet nog worden aangetoond dat dit schema oorspronkelijker is dan het subject-object-schema, dat de kennis beheerst. Daartoe laat Sartre zien hoe de subject-object-verhouding uit de object-subject-verhouding voortkomt. Daarom is het in deze context voldoende te laten zien hoe de eerste verhouding in haar tegendeel omslaat, met andere woorden dat er hier een dialectische verhouding is.

Gaat het echter om de concrete verhoudingen tot de ander, dan moeten ook deze in haar principiële instabiliteit beschreven worden. Want deze is de reden tot het aannemen van de tegenovergestelde houding, die op haar beurt weer even instabiel is en mij weer terugwerpt op de eerste. Daarom is het in deze context niet voldoende de dialectiek te vermelden maar moet de beweging cirkelvormig worden genoemd. In de grond van de zaak sluit echter deze cirkelvormige beweging de dialectiek niet uit. Ondanks de krasse bewoordingen van Sartre – „Ainsi n'y a-t-il pas de dialectique de mes relations envers autrui mais cercle”¹²² – zou men geneigd zijn te zeggen dat er juist een kring is, omdat die dialectiek er is.

Er is nog een andere reden die ons er toe kan brengen te pleiten voor het dialectisch karakter van de verhoudingen tot de ander. In *L'Être et le Néant* blijkt nergens dat de tegenstelling tussen het object-subject-schema en het subject-object-schema wordt aufgehoben. Van een synthese in de strikt hegeliaanse zin is er geen sprake. Maar wel zou men van een dialectiek kunnen spreken omdat de terugkeer tot het uitgangspunt een

¹²⁰ EN, 479.

¹²¹ EN, 345, 348, 357.

¹²² EN, 430. Vgl. 431.

verrijking genoemd wordt: „chaque tentative s'enrichisse de l'échec de l'autre”.¹²³ Maar Sartre geeft nergens aan waarin die verrijking nu precies bestaat. De enige aanduiding die wij vinden is een terloopse vermelding van het feit dat de sexualiteit sado-masochistische trekken vertoont.¹²⁴

Zo zijn er oneffenheden en onvolledigheden in de uiteenzettingen van Sartre aan te wijzen. Deze raken niet het wezenlijke van zijn betoog. Wat hij naar voren wil brengen is dat noch onverschilligheid, noch begeerte, noch sadisme noch haat in staat zijn mij van mijn object-zijn van de ander en van zijn vrijheid te bevrijden.

Maar waarom zou ik dat eigenlijk willen? Ik wil mijn object-zijn voor de ander ontvluchten, omdat ik vlucht voor het en-soi dat ik ben zonder het te funderen.¹²⁵ Het ligt geheel in de lijn van het ideaal van een absolute vrijheid die is wat zij is, en die daarmee causa sui is. Ik wil mijn contingentie ontvluchten, omdat ik en-soi-pour-soi wil zijn.

§ 2. *De liefde.*

De houdingen die wij in de vorige paragraaf bespraken waren alle gestalten van het subject-object-schema. In deze paragraaf zullen wij over de liefde spreken, die volgens Sartre een variant is op het object-subject-schema.¹ Dit wil zeggen dat ik in de liefde mijn object-zijn op mij neem.

Wij zullen beginnen met uiteen te zetten dat er verschillende wijzen zijn, waarop ik het object-zijn op mij kan nemen: schaamte en ijdelheid (1). Daarna zullen wij zien dat de liefde een variant is op de ijdelheid en zullen wij het specifieke van de liefde aangeven. Dit is hierin gelegen dat ik in de liefde grens-object wil zijn voor de vrijheid van de ander (2). Als derde punt zetten wij uiteen wat het voor mij zou betekenen als ik er in zou slagen zulk een grens-object te zijn (3). Tenslotte zullen wij het échec van de liefde moeten beschrijven (4).

1. In het derde hoofdstuk hebben wij gezien dat ik mij onder de blik van een ander tot object voel worden. De ander geeft mij een zijn en ik moet dit zijn erkennen als het mijne. Dit beleef ik in de schaamte, die de onthulling is van mijn object-zijn. Op deze schaamte is de ijdelheid gebaseerd.² Zij komt met de schaamte overeen omdat ik in de ijdelheid de

¹²³ EN, 430.

¹²⁴ EN, 475.

¹²⁵ EN, 430.

¹ EN, 430vv.

² EN, 351.

ander erken als een subject dat mij tot object maakt, en bovendien erken ik mijn verantwoordelijkheid voor het object dat ik ben. Maar terwijl ik bij de schaamte als het ware moet toegeven dat ik het helaas er zelf naar gemaakt heb dat de ander mij zo beoordeelt, leg ik bij de ijdelheid het accent op mijn verantwoordelijkheid en eis deze voor mij op: Dat heb ik nu eens gedaan. En daarbij verwacht ik dat de ander vol bewondering opziet naar iemand die zo knap of zo dapper of iets dergelijks is. Ik tracht de ander onder de indruk te brengen van het object dat ik ben: „cette beauté ou cette force ou cet esprit qu'il me confère en tant qu'il me constitue en objet, je prétends en user par un choc en retour pour l'affecter passivement d'un sentiment d'admiration ou d'amour”.³

De ambiguïteit van deze houding is duidelijk. Ik wil twee dingen die onverenigbaar zijn tegelijk. Ik wil object-zijn voor de ander en hem dus zijn subjectiviteit laten. Toch tracht ik op die subjectiviteit in te werken door hem bepaalde gevoelens in te boezemen. Daarmee maak ik hem tot object. Ik wil die gevoelens wekken, en toch wil ik dat hij mij in vrijheid zijn bewondering of liefde schenkt. Correlaat hieraan is ook mijn houding tegenover mijn eigen object-zijn ambigu. Van de ene kant neem ik dit op mij en van de andere kant bedien ik mij van mijn object-zijn om . . . Daarmee transcendeer ik weer dit object-zijn en verniet ik het. Sartre drukt het aldus uit: „pour jouir de mon être objet que j'assume, je tente de le récupérer *comme objet*; et comme autrui en est la clé, je tente de m'emparer d'autrui pour qu'il me livre le secret de mon être. Ainsi la vanité me pousse à m'emparer d'autrui et à le constituer comme un objet pour fouiller au sein de cet objet et pour y découvrir mon objectivité propre. Mais c'est tuer la poule aux oeufs d'or”.⁴ Wij herkennen hierin het thema dat de ene grondhouding op grond van een innerlijke instabiliteit in de andere overslaat.⁵

2. Een tekst uit de inleiding op het hoofdstuk over de concrete relaties tot de ander staat naast de zojuist aangehaalde: „In zover de ander als vrijheid fundament is van mijn être en soi, kan ik trachten deze vrijheid in bezit te nemen en te veroveren, zonder aan haar karakter van vrijheid afbreuk te doen. Als het mij zou gelukken die vrijheid die het fundament is van mijn être en soi te assimileren, dan zou ik mijn eigen fundament zijn”.⁶ Deze omschrijving van het object-subject-schema is het Leitmotiv

³ EN, 351.

⁴ EN, 351.

⁵ Zie hierboven, p. 150 vv, p. 175.

⁶ EN, 430.

van Sartre's uiteenzetting van de liefde en het masochisme. De verwantschap van deze houdingen met de ijdelheid is duidelijk: in al deze gevallen gaat het er om mijn object-zijn op mij te nemen en daardoor op de vrijheid van een ander in te werken om mij van haar meester te maken. Alleen wordt in de laatste tekst het ontologische perspectief nader aangegeven: het ideaal van het fundament van zichzelf te zijn of van de synthese van het en-soi-pour-soi. De stelling is dus: ik bemin een ander om daardoor tot *zijn* te komen. Niet dat ik me dit uitdrukkelijk stel als een te bereiken doel. Maar het is de *zin* van de liefde. Alles speelt zich dus als volgt af: ik lijd er onder dat ik niet ben wat ik ben. Daarom zoek ik te komen tot zijn. Op het prae-reflexieve plan slaag ik hierin niet. Daarom neem ik mijn toevlucht tot de reflexie om mijn zijn te bereiken. Maar in plaats van mij dichter bij mijn ideaal van absolute identiteit met mijzelf te brengen, wordt de scheur in het zijn eerder vergroot. Nu ontdek ik dat ik in het oog van een ander ben wat ik ben. Daaruit rijst het ideaal mij met de ander te verenigen om aldus met mijn eigen zijn samen te vallen.⁷

Hoe kan ik dit door de liefde bereiken? Door de speciale wijze waarop ik in de liefde voor een ander object wil zijn. Ik wil er niet zo maar een uit de vele objecten zijn.⁸ Dat is het geval bij het masochisme. En deze houding neem ik aan als ik ontdekt heb er niet in te slagen datgene te bereiken wat de liefde beoogt: een uniek object te zijn voor een ander. Maar dit is nog niet voldoende. Telkens wanneer een ander zich door mij laat fascineren ben ik zulk een uniek object voor hem. Ik kan hem onder de ban brengen van mijn welsprekendheid of van mijn lenigheid;⁹ ik kan iemand fascineren door hem afschuw in te boezemen.¹⁰ Maar daarmee ben ik nog niet datgene wat ik beoog. Wat ik wil is grens-object-zijn voor de vrijheid van de ander. Als ik daarin slaag heb ik zijn vrijheid in mijn macht. Het ideaal van grens-object te willen zijn is het eigene van de liefde. Wij willen dit nu nader gaan beschouwen.

In de liefde neem ik mijn object-zijn op mij, en daarmee wil ik de vrijheid van een ander. Dat betekent dat ik iets van een ander verwacht. Wat verwacht ik van hem? Wederliefde. Als ik van een ander houd, wil ik ook door hem bemind worden.¹¹

Aan de liefde die ik van een ander verwacht stel ik echter zeer hoge eisen. Boven alles verwacht ik dat die liefde vrij is. Van een slaafse onder-

⁷ Vgl. EN, 433, zie ook 359, 714, 718. Zie hierboven, p. 148 v.

⁸ EN, 446.

⁹ EN, 442.

¹⁰ B, 62.

¹¹ EN, 434, 443.

werping ben ik niet gediend. Die is dodelijk voor de liefde. Maar evenmin ben ik tevreden met een liefde die niets anders dan passie zou wezen of die haar oorsprong zou vinden in een of ander psychisch determinisme. Ook wens ik geen liefde die tot automatisme verworpen is.¹² Al hetgeen ik uitsluit doet des te meer uitkomen dat ik een in vrijheid geschonken liefde verwacht.

Dit vraagt echter onmiddellijk om een nadere precisering. Ik ben niet tevreden met een „engagement libre et volontaire. Qui se contenterait d'un amour qui se donnerait comme pure fidélité à la foi jurée? Qui donc accepterait de s'entendre dire: Je vous aime, parce que je me suis librement engagé à vous aimer et je ne veux pas me dédire; je vous aime par fidélité à moi-même”.¹³ Inderdaad is niemand gelukkig met een vorm van trouw die niets anders dan Selbsttreue is. Ik verlang dat de ander *mij* trouw zal zijn en niet op de eerste plaats zichzelf. Ik wil dat de ander mij in vrijheid liefheeft, maar deze vrijheid moet tegelijkertijd haar mogelijkheid om anderen lief te hebben offeren. Daarom wil ik ook eigenlijk niet van een keuze horen. Als ik in de letterlijke zin van het woord de „uitverkorene” ben, dan betekent dat dat ik uit velen gekozen ben. Maar dit impliceert dat de keuze ook op een ander had kunnen vallen. Het feit dat de keuze op mij gevallen is wordt daarmee tot iets relatiefs en contingents. Van deze contingentie willen gelieven niet horen en zij drukken dit uit in chosistische termen: „wij zijn voor elkaar gemaakt”.¹⁴

Maar wat verwacht ik dan wél? Geen Selbsttreue, geen keuze-uit-velen, maar wat blijft er dan nog over? Een liefde die de gevangene van zichzelf is, een liefde waarin de ander mij beschouwt als „une limite inhérente à sa transcendance”,¹⁵ of als een „limite de structure”.¹⁶ Dit betekent dat de ander niet meer vrij kan zijn zonder mij als limiet te accepteren. De vrijheid van de ander doet zichzelf zijn op basis van het gegeven dat ik ben. „Cette limite de structure est en effet un donné et la seule apparition du donné comme limite de la liberté signifie que la liberté se fait exister à l'intérieur du donné en étant sa propre interdiction de le dépasser. Et cette interdiction est envisagée par l'amant à la fois comme vécue, c'est-à-dire comme subie – en un mot comme facticité – et à la fois comme librement consentie. Elle doit pouvoir être librement consentie puisqu'elle doit ne faire qu'un avec le surgissement d'une liberté qui se choisit comme liberté. Mais elle doit être seulement vécue, puisqu'elle doit être une im-

¹² EN, 434.

¹³ EN, 434.

¹⁴ EN, 438.

¹⁵ EN, 435.

¹⁶ EN, 435.

possibilité toujours présente, une facticité qui reflue sur la liberté de l'autre jusqu'à son cœur; et cela s'exprime psychologiquement par l'exigence que la libre décision de m'aimer que l'aimé a prise antérieurement se glisse comme mobile envoûtant à l'intérieur de son libre engagement présent".¹⁷

Hoe moet deze duistere tekst worden verstaan? Trachten wij eerst het zekere van het onzekere te scheiden. Duidelijk is dat ik in de liefde grens-object wil zijn voor de vrijheid van een ander, dit wil zeggen een object dat niet meer naar iets anders getranscendeerd wordt. Positief uitgedrukt betekent dit dat ik het object wil zijn vanwaaruit heel de wereld zich onthult. Het is mijn taak bomen en wateren, steden en velden te doen zijn.¹⁸ Ik ben de middelaar tussen de ander en de wereld.¹⁹ Daartoe stel ik mij aan hem voor als een object met een „infini de profondeur",²⁰ een object met een onbegrensde en rijk geschakeerde macht over de wereld. Ofwel ik wil gelden als symbool van heel de wereld, zodat de ander, als hij mij bezit, heel de wereld bezit. In een andere tekst drukt Sartre dit als volgt uit: „la femme aimée manifeste le ciel, la plage, la mer qui l'entouraient lorsqu'elle est apparue. S'approprier cet objet, c'est donc s'approprier le monde symboliquement".²¹ In de liefde wil ik dus dat de wereld voor de ander zich ontvouwt vanuit mij. Dit alles geeft geen bijzondere moeilijkheden. Dit komt omdat wij tot nu toe alleen maar spraken over een „grens-object-de-facto". Dan word ik inderdaad niet verder naar iets anders getranscendeerd, omdat al het andere naar mij getranscendeerd wordt. De moeilijkheden komen als wij ons realiseren dat mijn aspiraties verder gaan: ik wil zonder meer niet-verder-transcendeerbaar zijn. „Une limite inhérente à sa transcendance". Het is de moeilijkheid te begrijpen hoe een dergelijke limiet aan de vrijheid mogelijk is.

Enige bladzijden verder geeft Sartre te verstaan, dat zulk een inherente limiet van de vrijheid in het geheel niet te begrijpen is, omdat deze idee een contradictie bevat. In de liefde geloven wij alleen maar een dergelijke limiet te zijn. Dit geloof is niets anders dan een objectivering van de absolute keuze die door de liefde gevraagd wordt. Dit zullen wij nu toelichten.

De absolute keuze. De minnaar vraagt een vrij geschonken liefde. Maar hij wil niet „de uitverkorene" zijn. De minnaar eist dat de beminde van hem een absolute keuze maakt. Dit betekent „dat het in de wereld zijn van

¹⁷ EN, 435v.

¹⁸ EN, 437.

¹⁹ EN, 440.

²⁰ EN, 440.

²¹ EN, 687. Vgl. 437.

de beminde een minnend-zijn moet wezen. Het opkomen in de wereld van de beminde moet zijn: een vrije keuze van de minnaar. Ik eis van hem dat het vrije verschijnen van zijn zijn als enig en absoluut doel heeft het kiezen van mij, dit wil zeggen dat hij kiest te zijn om mijn object-zijn en mijn facticiteit te funderen".²² Als de ander zich zo tegenover mij stelt, dan vindt hij in mij zijn *raison d'être*.

In zover het hier gaat om een absolute keuze, is er sprake van een keuze die „grondeloze grond" is. Dit wil zeggen dat mijn beminnenswaardigheid slechts verschijnt binnen de liefde die een ander mij toedraagt. Of nog liever: mijn beminnenswaardigheid is niets anders dan het noematische correlaat van zijn liefde. De ander bemint mij omdat ik beminnenswaardig ben, maar ik ben slechts beminnenswaardig omdat de ander mij bemint. Daarom kan Sartre zeggen: „C'est à titre de fin choisie qu'il veut être choisi comme fin",²³ en „la libre décision de m'aimer que l'aimé a prise antérieurement se glisse comme mobile envoûtant à l'intérieur de son engagement présent".²⁴

Ben ik hiermee de objectieve limiet van zijn vrijheid geworden? In zekere zin wel, maar in een andere zin niet. Als wij de absolute keuze de *primaire* keuze noemen, en de andere gevallen van kiezen een *secundaire*, dan kunnen wij zeggen dat de *primaire* keuze de *secundaire* keuzen mogelijk maakt, zodat er geen *secundaire* keuze kan zijn zonder een *primaire* keuze. Dan kan men de *primaire* keuze een limiet voor de *secundaire* noemen, en zeggen dat de vrijheid van een ander niet kan zijn zonder die limiet welke zij nodig heeft om met betrekking tot *secundaire* keuzen vrij te zijn. Zo kan men hier spreken van een objectieve limiet.

Deze uitdrukking is echter misleidend. Zij zou slechts dan gebruikt kunnen worden, wanneer het de beminde volkomen onmogelijk was een ander dan mij te beminnen. Dit is echter niet het geval. De waarheid is dat de beminde, staande zijn liefde voor mij, geen redenen vindt een ander te beminnen. Men zou desnoods kunnen zeggen dat hij, staande zijn liefde voor mij, geen ander kan beminnen. Maar verder mag men niet gaan. Want hijzelf is het die in zijn vrijheid het ontwerp mij te beminnen staande houdt. Met andere woorden: zijn absolute keuze van mij is niet meer dan een van zijn mogelijkheden, en heeft daarom andere mogelijkheden naast zich. Liefde voor een ander is dus niet volkomen onmogelijk.

Waarom gebruikt Sartre dan deze misleidende uitdrukking? Omdat zij niet zijn eigen mening maar de illusie van de minnaar weergeeft. Als

²² EN, 438.

²³ EN, 435.

²⁴ EN, 436.

minnaar ben ik naijverig, verlang ik trouw enz. Dit wil zeggen dat ik niet wil dat een ander in feite bemind wordt. En ik voel mij gelukkig wanneer de beminde mij zegt: ik kan niet buiten jou, ik kan niet leven zonder jou. Als ik dergelijke uitdrukkingen in letterlijke zin neem, heb ik de ander „besmet met mijn facticiteit”,²⁵ hem een „facticité seconde”²⁶ gegeven, en ben ik de objectieve limiet van zijn vrijheid geworden. Het merkwaardige van de liefde is dat ik die uitdrukkingen in hun letterlijke zin wil verstaan. In de liefde wil ik de ander bezitten.²⁷ En zoals mijn bezit niet kan zonder mij,²⁸ zo ook de geliefde.

Hiermede zijn echter nog niet alle moeilijkheden van de tekst van Sartre opgelost. Met een beroep op de theorie van de fundamentele keuze kunnen wij verklaren dat Sartre zegt: „la libre décision de m'aimer que l'aimé a prise antérieurement se glisse comme mobile à l'intérieur de son engagement présent”. Maar in feite zegt Sartre nog iets meer. Hij spreekt van een „mobile envoûtant”,²⁹ van een „empâtement” en een „engluement de la conscience”³⁰ en van een „captivité de la liberté par elle même”.³¹ Dergelijke uitdrukkingen ontmoeten wij nergens als hij zijn theorie van de fundamentele keuze uiteenzet. Wij vinden ze echter wel bij de uiteenzetting van het seksuele begeren: „dans le désir sexuel la conscience est comme empâtée, il semble qu'on se laisse envahir par la facticité, qu'on cesse de la fuir et qu'on glisse vers un consentement passif au désir. ... C'est comme un soulèvement pâteux du fait. ... La conscience alourdie et pâmée glisse vers un alanguissement comparable au sommeil”.³² Enkele bladzijden verder wordt gezegd: „le désir n'est pas seulement l'empâtement d'une conscience par sa facticité, il est corrélativement l'engluement d'un corps par le monde”.³³ De termen empâtement en engluement zijn beeldspraak. De zin van dit beeld vinden wij verduidelijkt in Sartre's opvatting over de emoties, die hij uiteen heeft gezet in zijn *Esquisse d'une théorie des Emotions*, naar welk werk hij in de context van het seksueel begeren verwijst.³⁴ Wij zullen daar wat uitvoeriger op in moeten gaan.

Volgens Sartre is de emotie „une certaine manière d'appréhender le

²⁵ EN, 436, 438.

²⁶ EN, 435.

²⁷ EN, 434.

²⁸ Zie hierboven, p. 102.

²⁹ EN, 436.

³⁰ EN, 435.

³¹ EN, 435.

³² EN, 457.

³³ EN, 461. Vgl. 462. Zie ook de beschrijving van le visqueux, EN, 690vv.

³⁴ EN, 461.

monde".³⁵ Wij nemen deze houding aan, wanneer de wegen ter bereiking van het doel – die zich in de natuurlijke instelling tonen – te moeilijk worden of wanneer wij in het geheel geen uitweg zien en toch moeten handelen. Wij trachten dan de wereld onder een andere belichting te beschouwen waardoor een ander gedrag wordt opgeroepen. Maar dit gebeurt niet door een reële verandering in de wereld te veroorzaken, maar door onszelf andere eigenschappen toe te kennen, bij voorbeeld een verminderde tegenwoordigheid aan de wereld,³⁶ zodat de moeilijkheid zich niet meer stelt. Meer concreet uitgedrukt: Als ik op een nauw pad een tijger tegenkom, kan ik het beest doodschieten. Dan veroorzaak ik een reële verandering in de wereld. Maar dit is geen emotioneel gedrag. Ik kan ook flauw vallen van schrik. Dat is wel een emotie. Ik neem een wijze van in de wereld zijn aan, waarin het probleem tijger zich niet stelt. Dit is een soort magische³⁷ verandering in de wereld. Sartre drukt dit als volgt uit: „Dans l'émotion c'est le corps qui dirigé par la conscience change ses rapports avec le monde pour que le monde change ses qualités”.³⁸

Het geëmotioneerde bewustzijn gelooft in de echtheid van deze kwaliteiten.³⁹ Wij doen niet maar alsof... Als dat het geval is hebben wij te doen met een gespeelde emotie.⁴⁰ Bij de echte emotie gelden die magische kwaliteiten als werkelijke eigenschappen van de dingen. Het is eigenlijk zo dat ik mijn emotie op de dingen aflees. Als die tijger mij als gevaarlijk verschijnt dan is dat mijn angst, en mijn handeling in de wereld is ook niets anders dan mijn angst zelf, niet een uiting daarvan. Maar mijn angst voor tijgers is slechts dan een emotie als zij mij overweldigt en mijn vermijden van de tijger wordt tot een wilde vlucht. Eerst daarin vatten wij volkomen het schrik-aanjagende karakter van tijgers. „Pour que nous saisissons vraiment l'horrible il ne faut pas seulement le mimer, il faut que nous soyons envoûtés, débordés, par notre propre émotion, il faut que le cadre formel de la conduite soit rempli par quelque chose d'opaque et de lourd qui lui serve de matière. Nous comprenons ici le rôle des phénomènes purement physiologiques: ils représentent le sérieux de l'émotion”.⁴¹

³⁵ ThEm. 30.

³⁶ ThEm, 33.

³⁷ Zie hierboven noot 75 bij p. 103.

³⁸ ThEm, 34. Vgl. EN, 461: „le désir est pareillement (namelijk aan de emotie) une modification radicale du pour-soi, puisque le pour-soi se fait être sur un autre plan d'être, il se détermine à exister son corps différemment, à se faire empâter par sa facticité. Corrélativement la monde doit venir à l'être pour lui d'une manière neuve”.

³⁹ ThEm, 41v.

⁴⁰ ThEm, 39v.

⁴¹ ThEm, 41.

De lichamelijke verschijnselen maken de emotie echt, en alleen dan kan ik in de werkelijkheid van de magische eigenschappen der dingen geloven.

Geloof ik eenmaal, dan word ik de gevangene van dit geloof. Het bewustzijn beperkt zich er niet toe affectieve betekenissen te projecteren op de wereld die het omringt, maar beleeft de wereld die het geconstitueerd heeft. Het is erin geïnteresseerd en lijdt onder de eigenschappen die zijn houding in de wereld gewekt heeft. Als het zich eenmaal in de magische wereld der emotie stort, „stort het zich er ook met hart en ziel in door zich te degraderen. Het is een nieuw bewustzijn tegenover een nieuwe wereld en het constitueert deze met het diepste wat het in zich heeft, met die afstandloze tegenwoordigheid aan zichzelf die eigen is aan zijn gezichtspunt op de wereld. Het bewustzijn dat in emotie raakt, lijkt veel op een insluimerend bewustzijn”.⁴² Het is zelfs zo dat het zich niet meer aan de emotie kan onttrekken. De emotie kan vanzelf overgaan, maar wij kunnen er niet naar eigen willekeur mee ophouden. Zijn wij eenmaal geëmotioneerd, dan wordt het bewustzijn de gevangene van zijn eigen geloof. „Het raakt in zijn eigen geloof verstrikt, juist zoals bij de droom of bij de hysterie. Het geëmotioneerde bewustzijn is een geboeid bewustzijn, maar dat betekent niet dat iets buiten het bewustzijn dit bindt. Het is de gevangene van zichzelf, in die zin dat het zijn geloof dat het tracht te beleven niet beheerst, en wel omdat het dit beleeft en in het beleven van dit geloof opgaat . . . Omdat het bewustzijn die magische wereld waarin het zich gestort heeft beleeft, tracht het ook die wereld waarin het zich bindt te doen voortduren: de emotie wil haar eigen voortbestaan. Aldus kan men van de emotie zeggen dat zij ondergaan wordt; het bewustzijn wordt geëmotioneerd door zijn eigen emotie, het drijft zichzelf op. Hoe harder men vlucht, des te banger men wordt. De magische wereld tekent zich af, zij neemt vaste vormen aan, dan legt zij zich aan het bewustzijn op en krijgt het steeds vaster in zijn greep. Het bewustzijn kan niet meer willen aan die magische wereld te ontkomen. Het kan trachten het magische object te ontvluchten, maar dit vluchten is niets anders dan daaraan een nog grotere magische kracht toekennen. En zelfs dit „geboeid-zijn” realiseert het bewustzijn zich niet in zichzelf, het vat het op de objecten. De objecten binden en boeien; zij hebben zich meester gemaakt van het bewustzijn”.⁴³ Geïsoleerd of louter op zich genomen zouden de objecten ons niet kunnen overweldigen. Maar zij verschijnen ook niet los van hun omgeving. Wat er verschijnt, dat is een hele wereld die schrikaanjagend,

⁴² ThEm, 41.

⁴³ ThEm, 41.

naargeestig, wreed of blij is. „Il faut parler d'un monde de l'emotion comme on parle du monde du rêve ou des mondes de la folie".⁴⁴

Wij hebben hier Sartre's theorie over de emoties uiteengezet om inzicht te krijgen in hetgeen hij verstaat onder *empâtement*, *engluement* en *captivité de la conscience*, waarover hij bij de liefde spreekt. Het is waar dat hij in *L'Être et le Néant* nergens uitdrukkelijk zegt dat de liefde een emotie is en dat hij in zijn *Esquisse* nergens over de liefde spreekt. Maar het is opvallend dat wij zowel bij de liefde als bij de emotie naar dezelfde vergelijkingspunten verwezen worden: de droom en de krankzinnigheid,⁴⁵ en het valt ook op dat in beide gevallen dezelfde terminologie terugkeert. Bovendien is het niet te ontkennen dat men, zo niet van de liefde dan toch zeker van de verliefdheid, kan zeggen dat zij is „une manière d'appréhender le monde". Wat wij verder in de beschrijving van de emotie zijn tegengekomen vinden wij ook in de liefde terug.

Van de liefde kan men zeggen dat zij is „une manière d'appréhender le monde. Ik wil immers voor de ander de sleutel zijn tot de wereld en dat de wereld zich voor hem vanuit mij ontvouwt en overal mijn spoor draagt en naar mij verwijst: „je suis ce qui résume et symbolise le monde, je suis un ceci qui enveloppe tous les autres 'ceci'".⁴⁶

Vervolgens kan men van de liefde zeggen dat zij, evenals de emotie, „un phénomène de croyance" is. Ook voor haar geldt „les qualités intentionnées sur les objets sont saisies comme vraies".⁴⁷ Want als ik verliefd ben, dan is de wereld inderdaad stralend voor mij. En dan geldt: het bewustzijn beperkt zich er niet toe affectieve betekenissen te projecteren op de wereld die het omringt. Het doorleeft de wereld die het constitueert. Het beleeft haar onmiddellijk, het is er bij geïnteresseerd, het lijdt onder de kwaliteiten die zijn gedragingen erin schetsen. Er is echter één verschil: wij hebben gezien dat „le sérieux de l'émotion" bestaat in een lichamelijke verandering. Over een dergelijke lichamelijke verandering wordt door

⁴⁴ ThEm, 44

⁴⁵ EN, 435, ThEm, 42. In EN wordt gezegd „il veut que cette liberté soit captivée par elle-même, qu'elle se retourne sur elle-même comme dans la folie, comme dans le rêve, pour vouloir sa captivité". In de ThEm „l'origine de l'émotion c'est une dégradation spontanée et vécue de la conscience en face du monde. Ce qu'elle ne peut supporter d'une certaine manière, elle essaye de la saisir d'une autre manière en s'endormant, en se rapprochant des consciences du sommeil, du rêve et de l'hystérie. Et le bouleversement du corps n'est rien d'autre que la croyance vécue de la conscience en tant qu'elle est vue de l'extérieur".

⁴⁶ EN, 435

⁴⁷ ThEm, 40

Sartre bij de liefde niet gesproken. Deze komt wel ter sprake bij het sexuele begeren. Daarvan wordt gezegd dat het is een „chute dans la complicité avec le corps”.⁴⁸ Het bewustzijn wordt de gevangene van het eigen lichaam. Bij de liefde echter is het anders.⁴⁹ Daar wordt de vrijheid niet de gevangene van het eigen lichaam, maar van zichzelf „que la liberté soit captive *par elle-même*, qu'elle se retourne sur elle-même comme dans la folie, comme dans le rêve pour vouloir sa captivité”.⁵⁰

Hetgeen Sartre zegt over het geboeid-zijn van het bewustzijn bij de emotie kan bijna letterlijk worden overgenomen voor de liefde. „Het bewustzijn valt in zijn eigen valstrik. Juist omdat het het nieuwe aspect van de wereld beleeft door er in te geloven, raakt het verstrikt in zijn eigen geloof, zoals bij de droom en de hysterie. Het emotionele bewustzijn is geboeid. Dit wil niet zeggen dat iets buiten het bewustzijn het bindt, het is de gevangene zelf, in deze zin dat het zijn geloof dat het tracht te beleven niet beheerst, en dit juist omdat het het beleeft en in het beleven ervan opgaat”.⁵¹ Er is hier dus sprake van een cirkel. Omdat ik geemotiveerd ben, raak ik steeds meer geemotioneerd. Zo zegt Sartre ook van de liefde „il (dit wil zeggen de minnaar het „ik” van onze omschrijving) désire le cercle de la liberté d'autrui, c'est-à-dire qu'à chaque instant, dans l'acceptation que la liberté d'autrui fait de cette limite à sa transcendence, cette acceptation soit déjà présente comme mobile de l'acceptation considérée. C'est à titre de fin déjà choisie, qu'il veut être choisi comme fin”.⁵²

In de Théorie des Emotions is nog een tekst te vinden die deze gedachte preciseert. In de emotie legt het object zich aan het bewustzijn op. „Ce caractère de captivité la conscience le saisit sur les objets, les objets sont captivants, enchainants, ils se sont emparés de la conscience”.⁵³ Als wij deze tekst toepassen op de liefde dan leert hij ons dat ik het bewustzijn van de ander boei, me er meester van maak. Dit is hetzelfde als te zeggen

⁴⁸ EN, 457

⁴⁹ Van de zojuist beschreven emoties moeten „les émotions fines” worden onderscheiden. Daarvan zegt Sartre „Dans celles-ci, à travers une conduite, à peine esquissée, à travers une légère oscillation de notre état physique, nous apprehendons une qualité objective de l'objet. L'émotion fine n'est point apprehensive d'un déplaisant léger d'un admirable réduit d'un sinistre superficiel, — dit wordt door Sartre niet een emotion fine, maar een emotion faible genoemd. ThEm, 45 — c'est un déplaisant, un admirable, un sinistre *entrevu*, saisis à travers un voile. C'est ainsi qu'on peut être assez peu ému, si l'on entend par là les bouleversements du corps ou les conduites, et cependant apprehender notre vie entière comme sinistre, ThEm, 44v. Men herinnert zich wat hierboven, p. 161 over de oorspronkelijke affectiviteit of stemming gezegd is.

⁵⁰ ThEm, 43

⁵¹ ThEm, 43

⁵² EN, 435

⁵³ ThEm, 43

dat ik de ander besmet heb met mijn facticiteit of dat ik grens-object ben voor de ander.

Het onderzoek van Sartre's *Théorie des Emotions* brengt ons tot hetzelfde resultaat als dat van zijn beschouwing over de absolute keuze. Staande de absolute keuze, kan de geliefde slechts mij beminnen. Staande de emotie, ben ik voor de ander een object dat zijn bewustzijn boeit. Maar noch deze absolute keuze noch de emotie zijn noodzakelijk

De *Théorie des Emotions* heeft het voordeel dat zij duidelijk laat zien, waarop dat contradictorische ideaal van grens-object te zijn voor de vrijheid van een ander is gebaseerd. Als ik in de emotie meen dat een object zich meester maakt van mijn bewustzijn, dan is het omdat ik volkomen uit het oog verlies, dat ik zelf de emotie „gekozen” heb. „Als het te moeilijk wordt, trachten wij de wereld onder een andere belichting te beschouwen, die een ander gedrag oproept”.⁵⁴ „Dans l'émotion c'est le corps, qui, dirigé par la conscience, change ses rapports au monde pour que le monde change de qualites”⁵⁵ Ik stel mij dus met een halve waarheid tevreden. Ik erken een prioriteit van het object, die zich onmiddellijk toont, maar ga niet zo ver dat ik mij realiseer dat die prioriteit slechts kan verschijnen als ik die emotionele houding „gekozen” heb. De prioriteit berust in werkelijkheid bij het subject. In de emotie vervreemd ik mij echter aan het object. Dit is een „Verdinglichung” van het bewustzijn, een aantasting van de absolute vrijheid, en daarom kan er binnen een dergelijk ontwerp zo iets als een grens-object voor het bewustzijn verschijnen. In één woord „l'émotion est une dégradation de la conscience”.⁵⁷

Recapituleren wij het voorgaande: wij hebben eerst gezien dat er twee wijzen zijn waarop ik mijn object zijn op mij kan nemen: schaamte en fierheid. Het eigene van de fierheid is dat ik het accent leg op mijn verantwoordelijkheid voor het zijn dat ik ben. Ik *wil* mijn object-zijn. De liefde ligt in de lijn van de fierheid. Door mijn object-zijn op mij te nemen wil ik dat de ander zich in vrijheid op mij richt. Anders ben ik geen object. In de liefde verwacht ik dat de ander zich op mij richt in een vrije liefde. Voor deze vrije liefde wil ik een objet indépassable zijn. Sartre spreekt zelfs van een grens-object en een limiet a priori. Ter verklaring van de door hem in die context gebruikte uitdrukkingen wezen wij er op dat zij kunnen worden verstaan als een objectivering van het feit dat ik van de

⁵⁴ ThEm, 36

⁵⁵ „gekozen” in die zin waarop men bij een fundamentele keuze van „kiezen” spreekt, Zie hierboven, p. 95

⁵⁶ ThEm, 34

⁵⁷ ThEm, 42

ander verwacht dat hij mij stelt in een absolute keuze, en hebben wij Sartre's theorie over de emotie uiteengezet. De interpretatie vanuit de absolute keuze verklaart het beste de idee van een a priori limiet, maar minder goed de uitdrukkingen van „captivité de la conscience”. Deze laatste worden het best verklaard door de liefde als een emotie te beschouwen.

3. Wij moeten nu de vraag stellen wat ik er mee win als de ander mij als grens-object voor zijn vrijheid beschouwt. Dit is het derde punt dat in deze paragraaf te behandelen is. Alles wat hier te zeggen valt, is in één zin samen te vatten: Wanneer ik er in slaag tot grens-object voor de vrijheid van een ander te worden, ben ik in veiligheid.⁵⁸ Hierin zijn echter verschillende aspecten te onderscheiden.

De veiligheid waarover hier gesproken wordt staat tegenover het in gevaar zijn in de vrijheid van een ander. En dit gevaar is niet iets incidentiels uit mijn levensgeschiedenis, maar een voortdurende structuur van mijn être pour autrui. Ik ben in gevaar in zover ik object ben voor een ander die mij transcendeert naar zijn eigen doeleinden welke mij onbekend zijn. Dit in gevaar zijn, dat ik beleef in de vrees hangt ook samen met een gevoel van slavernij: in zover ik object ben van waarde-oordelen, die mij kwalificeren zonder dat ik op dat kwalificeren kan inwerken en zelfs zonder dat ik het ken, ben ik in slavernij geraakt.⁵⁹ De liefde is voor mij een verlossing uit dit gevaar en uit deze slavernij.

De reden hiervan is dat ik in de liefde grens-object ben voor de vrijheid van een ander. Ik ben indépassable geworden en kan dus niet meer door de ander naar zijn eigen doeleinden getranscendeerd worden. Daarom ben ik ook verheven boven de „ustensilité”.⁶⁰ Ik ben geen middel meer voor hem noch een obstakel – hetgeen niets anders is dan een onbruikbaar middel – maar „une fin librement consentie”.

Dit impliceert dat ik voor de ander niet meer verwijst naar de wereld en dus ook niet meer vanuit de wereld begrepen word. Het omgekeerde is het geval. De wereld wordt begrepen vanuit mij: „Je suis l'objet par procuration de quoi le monde existera pour l'autre”.⁶¹ Ik ben voorwaarde voor het „il y a un monde”, omdat ik de voorwaarde geworden ben voor de vrijheid door wie en voor wie er een wereld verschijnt.

Omdat ik niet meer verwijst naar de wereld, sta ik ook aan gene zijde van de kwaliteiten.⁶² Een kwaliteit verwijst steeds naar de wereld, en een

⁵⁸ EN, 436.

⁵⁹ EN, 326.

⁶⁰ EN, 436.

⁶¹ EN, 437.

⁶² EN, 437.

verwijzing naar de wereld is kwalificerend voor mij. Als ik boven de wereld sta, sta ik bijgevolg ook boven de kwaliteiten. Maar als ik niet meer kwalificeerbaar ben, dan ben ik ook niet meer vatbaar voor een determinatie. De determinatie impliceert echter steeds een negatie. Want als ik „zo” ben, ben ik *niet* anders. Glijden de negaties langs mij af, dan wordt mijn eindigheid niet meer als eindigheid gevat: „le regard de l'autre ne me transit plus de finitude”.⁶³

Dit alles vindt zijn positieve uitdrukking in het feit dat ik door de ander als absolute waarde gesteld wil worden. „Bemind willen worden is zich willen plaatsen boven elk waarden-systeem dat de ander zich heeft gesteld, als de voorwaarde voor elke waardering en als het objectieve fundament van alle waarden. Dit krijgt zijn gestalte hierin, dat ik van de ander een absolute zelfverloochening vraag omwille van mij. In deze lijn ligt ook de eis dat de ander omwille van mij zou breken met de traditionele moraal: ik vraag me af of de ander wel bereid zou zijn omwille van mij zijn vrienden te verraden, of hij voor mij zou willen stelen en moorden”.⁶⁴ Als hij mij zegt dat hij voor mij wel een moord zou willen begaan is dat voor mij een symbool van zijn bereidheid mij boven alles te stellen.

Dit alles ligt nog op het niveau van mijn wijze van in de wereld zijn. Maar mijn adspiraties gaan nog verder en daarin treedt het meest de ontologische dimensie van dit alles aan den dag. Als een ander mij boven alles stelt, dan word ik door zijn liefde bevrijd uit die „grande solitude métaphysique qui est le lot de chacun”:⁶⁵ mijn bestaan vindt een rechtvaardiging.⁶⁶ Sartre zet dit als volgt uiteen. Uitgangspunt is dat de ander van mij een absolute keuze maakt. Dit betekent dat zijn in-de-wereld-zijn een minnend-zijn is. Dit minnend-zijn heeft als absoluut en enig doel: zijn keuze van mij. Met andere woorden: hij kiest te bestaan om mijn zijn te funderen. „Daardoor wordt mijn facticiteit gered”. Zij is niet meer iets louter contingents, maar zij heeft zin gekregen, omdat zij het doel is dat de ander zich stelt. „In het perspectief van deze liefde ervaar ik op een andere wijze mijn vervreemding en mijn facticiteit. Zij is – in zover zij voor de ander is – niet meer een feit, maar een recht. Mijn bestaan is er omdat het geroepen is door een ander. In stede van ongerust te zijn over die onverantwoorde en onverantwoordbare uitwas die ons bestaan is, in stede van ons teveel te voelen, ervaren wij, nu wij bemind worden, dat dit bestaan door een vrijheid op zich genomen is en gewild wordt tot in zijn

⁶³ EN, 437.

⁶⁴ EN, 436v.

⁶⁵ B, 61, SG, 113.

⁶⁶ EN, 438.

kleinste bijzonderheden toe door een absolute vrijheid, die door ons wordt mogelijk gemaakt en die wijzelf tegelijkertijd willen. Dat is de grond van de vreugde van de liefde: ons bestaan gerechtvaardigd weten".⁶⁷ Zoals een gebaar dat door de omstandigheden wordt opgeroepen en dat daaraan aangepast is, bevallig is,⁶⁸ zo krijgt ook mijn bestaan een gratie over zich: „Cette existence en tant que je l'assume devient pure générosité. Je suis parce que je me prodigue. Ces veines aimées sur mes mains, c'est par bonté qu'elles existent. Que je suis bon d'avoir des yeux, des cheveux, des sourcils et de les prodiguer inlassablement dans un débordement de générosité à ce désir inlassable qu'autrui se fait librement être".⁶⁹

Hier toont zich de eigenlijke inzet van de liefde. Wat ik beoog is een zinvol bestaan, en daarmee een bevrijd-zijn van de contingentie, van het zich teveel voelen. En daarmee is als de laatste drijfveer van de liefde gesteld: *le désir d'être*.

Hierbij gaat het er echter niet alleen om te zijn wat ik ben, maar om een synthese van het en-soi en het pour-soi. Ik wil niet alleen zijn, maar ook fundament van mijn eigen zijn wezen. Dit ideaal is nog niet zonder meer bereikt, wanneer mijn bestaan in het oog van een ander gerechtvaardigd is. Daarom wil ik in de liefde niet zonder meer de rechtvaardigingslast van mijn bestaan op een ander afwentelen. Als ik de vrijheid van de ander die aan mijn bestaan een zin geeft in mijzelf zou kunnen interioriseren, dan zou ik mijn eigen fundament zijn. Ik moet daarom trachten de vrijheid van de ander op een of andere wijze aan mij te binden.⁷⁰ In feite doe ik dit door de ander te besmetten met mijn facticiteit.⁷¹ Als de ander mij als grens-object stelt, als de limiet welke hij moet accepteren om vrij te zijn, dan kan zijn vrijheid niet zijn zonder mij. Mijn facticiteit wordt zijn facticiteit.

Deze verhouding wordt door Sartre uitgedrukt in verschillende termen. Sommige daarvan zijn ontleend aan de categorie van het hebben, anderen aan die van de eenheid in het zijn. Het „hebben” wordt uitgedrukt in omschrijvingen als: *conquérir la liberté d'autrui*,⁷² *s'emparer*,⁷³ *récupérer*,⁷⁴

⁶⁷ EN, 438.

⁶⁸ EN, 470, 565.

⁶⁹ EN, 438v.

⁷⁰ EN, 439.

⁷¹ EN, 436.

⁷² EN, 443.

⁷³ EN, 430, 433, 434.

⁷⁴ EN, 431.

s'appropriër,⁷⁵ posséder.⁷⁶ Het gebruik van deze termen heeft zowel voor- als nadelen. Een eerste nadeel is dat zij zouden kunnen doen denken aan een „liberté soumise à la mienne”⁷⁷ – een uitdrukking die ook inderdaad één maal als omschrijving van het ideaal van de liefde voorkomt – en daarmee aan een „asservissement de la liberté”.⁷⁸ Wij weten echter dat een slaafse onderworpenheid dodelijk is voor de liefde.

Het tweede nadeel van de termen uit de categorie van het „hebben” is dat zij doen denken aan een vrijheid die tot object gemaakt zou worden. Dit zou echter het tegendeel zijn van hetgeen beoogd wordt. Het gaat juist om de vrijheid van de ander die ik als vrijheid aan mij wil binden, doordat zij zichzelf bindt, terwijl ik daarvan de „occasion unique et privilégiée”⁷⁹ ben. Het gaat mij om de ander als subject.

Het voordeel van de gebruikte termen is echter dat zij dit respecteren van het een-ander-zijn laten uitkomen. Wat ik in de eigenlijke zin van het woord „heb”, dat is: le non-moi: datgene waar ik mij in een interne negatie tegenover stel, en dat zich, als het om een ander subject gaat, in een interne negatie stelt tegenover mij als een non-moi. Deze twee interne negaties zijn echter door een néant d'exteriorité dat door geen van beide noch door een derde in het zijn gehouden wordt gescheiden.⁸⁰

Er is echter nog een tweede groep termen namelijk die welke in de categorieën van zijn en eenheid liggen. Het ideaal van de liefde wordt ook omschreven in termen als assimiler autrui,⁸¹ intérioriser,⁸² en résorption de l'autre.⁸⁴ Deze „unification”⁸⁵ beoogt een fusion des consciences⁸⁶ en zelfs een identification de moi à la liberté d'autrui⁸⁷ et de l'autre à moi.⁸⁸ Uitdrukkelijk in zijnstermen gesteld vinden wij het ideaal omschreven als dat van een „être qui serait soi en tant qu'autre et autre en tant que soi”,⁸⁹ of ook: „être à soi autrui”,⁹⁰ „je est un autre”,⁹¹ of in een andere

⁷⁵ EN, 434, 439, 442, 443.

⁷⁶ EN, 431, 432, 433.

⁷⁷ EN, 443.

⁷⁸ EN, 431.

⁷⁹ EN, 435.

⁸⁰ EN, 359, 433, 444. Zie hierboven, p. 144 vv.

⁸¹ EN, 430, 432, 433, 439.

⁸² EN, 439.

⁸³ EN, 432.

⁸⁴ EN, 432.

⁸⁵ EN, 432, 433.

⁸⁶ EN, 444.

⁸⁷ EN, 432.

⁸⁸ EN, 433.

⁸⁹ EN, 432.

⁹⁰ EN, 432.

⁹¹ SG, 134.

formule, eveneens aan Saint Genet ontleend: „soi et autre que soi dans l'identité absolue du soi”.⁹²

Men vraagt zich af hoe bij een dergelijke identificatie van de ander aan mij de ander nog een ander kan blijven. Dit is uiteraard uitgesloten. Maar de *Aufhebung* van de ander is niet zonder meer het ideaal van de liefde. Of liever nog: zonder meer niet. In de liefde wil ik twee dingen tegelijk: de interne negatie moet bewaard blijven. Dit wil zeggen dat de ander de ander moet blijven. Maar als ik de ander aan mij wil incorporeren dan betekent dat dat ik de externe negatie die er tussen zijn negeren van mij en mijn negeren van hem ligt, wil opheffen. Dan zou er een twee-eenheid zijn, of, om een term van Nédoncelle te gebruiken: „une identité hétérogène”.⁹³ De externe negatie is echter niet op te heffen, omdat zij noch door de ander, noch door mij, noch door een derde in het zijn gehouden wordt. Zij is zonder meer. Zij is niets anders dan het feit van het bestaan van een ander.⁹⁴

Wat ik bij de liefde wil is eigenlijk dit: ik wil de interne negaties, maar de prijs daarvoor, de externe negatie tussen de beide interne negaties, wil ik niet betalen. Vandaar dat Sartre zegt: „l'amour est un effort contradictoire pour surmonter la négation de fait tout en conservant la négation interne”.⁹⁵

Misschien is het geoorloofd twee étapes in de zinduiding van de liefde te onderscheiden. Een eerste is het „se sentir justifié d'exister”. De tweede is het fundament van het eigen zijn willen zijn. In de eerste étape zou ik mijn bestaansgrond buiten mij vinden. Mijn bestaan zou gerechtvaardigd worden door een ander die mij liefheeft. De liefde zou dan een variant zijn op het thema van de „existence de droit divin” dat wij in andere werken van Sartre meerdere malen tegenkomen.⁹⁶ Dit thema hangt samen met dat van de *esprit de sérieux* waarover wij in het volgende hoofdstuk zullen spreken. Wij beperken ons hier tot een korte aanduiding daarvan die in Saint Genet gevonden wordt. Sartre zegt daar: „Par la manière dont il prend conscience de son être dans le monde, il (Genet) se distingue à la fois du jeune bourgeois que se sait homme de droit divin et du jeune ouvrier qui sent, jusque dans sa chair, sa contingence d'herbe folle. Comme le premier, Genet ressent son être comme un *être-né-pour* . . .”⁹⁷ Het bestaan

⁹² SG, 32.

⁹³ *M. Nédoncelle*, l.c. p. 49.

⁹⁴ Zier hierboven, p. 144vv.

⁹⁵ EN, 444.

⁹⁶ EN, 19. Vgl. N, 107vv.

⁹⁷ SG, 240.

van de jongen uit de burgerij wordt gewild. Hij is de opvolger. Men denke aan de titel die Sartre aan een van zijn novellen gaf: „l'enfance d'un Chef”,⁹⁸ Hij is voorbestemd. De jonge arbeider daarentegen wordt „zo maar” geboren. Hem wacht geen taak. En als Sartre zegt dat hij tot in zijn vlees de contingentie van het bestaan voelt, dan schijnt dat te betekenen dat hij door de armoede aan het être-en-soi gekluisterd blijft en daardoor zijn onmacht tegenover het bestaan blijft ervaren, zijn Geworfenheit, of in meer sartrianse termen uitgedrukt: zijn contingentie. Het bestaan van de jongen uit de burgerij heeft een zin in de taak die hem wacht. Daarom is het gewild. En dit is juist het eigene van de esprit de sérieux, dat men daarin meent in een taak een rechtvaardiging van zijn bestaan te vinden. In een taak, dat wil zeggen in een rol, die men temidden van anderen te vervullen heeft. De rechtvaardiging is er een van sociale aard. Bij de liefde is het dan enigszins anders. Het is niet de Gesellschaft die mijn bestaan rechtvaardigt, maar een ander in een Gemeinschaft. Maar in beide gevallen wordt de rechtvaardigingslast op anderen afgewenteld.

Dit is echter volgens Sartre een onmogelijkheid. „Aucun homme ne peut se décharger sur d'autres hommes du soin de justifier son existence”,⁹⁹ zal Sartre in Baudelaire zeggen. Vandaar de tweede fase. Ik probeer de ander in mij te interioriseren. Dan zou ik mijzelf bevrijden van mijn eigen contingentie, zij het dan door middel van de ander. Dit ligt ook het meest in de lijn van het contingentie-bewustzijn, en het daaraan ontspruitende idee van manco-waarde en het zich als mogelijkheid stellen. Als ik mijzelf tracht te rechtvaardigen dan ligt dat het meest in de lijn van de zin van elk ontwerp: het être cause de soi.

Het eigene van de liefde is dat ik dat juist doe door middel van de ander. Deze beaamt mijn facticiteit. Ik ben zoals ik ben object voor hem. Maar daarmee stelt hij zichzelf als subject. En dit wil zeggen — in hegeliaanse termen uitgedrukt — dat de ander hierbij das Wesentliche is, terwijl ik das Unwesentliche ben. Maar in zover het gaat om de rechtvaardiging van mijn zijn stel ik mijzelf weer als das Wesentliche en de ander als het Unwesentliche. Juist dit steeds omslaan van het wezenlijke in het onwezenlijke en omgekeerd zonder ooit een stap verder te komen ligt aan het échec en de „duperie” van de liefde ten grondslag. Wij zullen dit nu nader gaan beschouwen en daarmee overgaan tot het behandelen van het vierde punt van deze paragraaf: het échec van de liefde.

4. In het voorafgaande hebben wij uiteengezet dat ik in de liefde grens-

⁹⁸ LM, 133-222.

⁹⁹ B, 61. Vgl. EN, 444.

object wil zijn voor de vrijheid van een ander, een object waaraan de vrijheid van een ander zich bindt. Wij hebben daarbij in het midden gelaten door welke houding die binding aan mij tot stand komt. Wij dienen ons nu te realiseren dat de band die ik beoog die van de liefde is. Het gaat er in de liefde niet om dat ik mij hoe dan ook als objet indépassable stel. In zekere zin ben ik dat zodra ik op een of andere wijze de ander fascineer. Als ik een ander fascineer dan ben ik „un objet géant dans un monde désert”.¹⁰⁰ Maar ik wil veel meer dan dat de ander gefascineerd is. Als ik liefheb, wil ik dat de ander mij liefheeft.¹⁰¹

Maar als de ander mij lief heeft, dan betekent dat dat hij onder uitsluiting van alle anderen *mijn* grens-object wil zijn. Maar daarmee ontstaat er kortsluiting. Ik wil object zijn voor hem en verwacht daarmee dat hij de subjects-rol op zich neemt en hij wil object zijn voor mij, en verwacht van mij dat ik de subjectsrol speel. Onze willen gaan in tegengestelde richting. Vandaar het conflict. Het empirische beeld dat de verhouding zoals Sartre haar ziet, het beste weergeeft is dat van een slecht-gemaakte afspraak: ik zit thuis op de komst van mijn vriend te wachten en op hetzelfde ogenblik zit hij te wachten dat ik kom. In feite komt er dus geen ontmoeting tot stand: „les amants demeurent chacun pour soi dans une subjectivité totale: rien ne vient les relever de leur devoir de se faire exister chacun pour-soi; rien ne vient lever leur contingence ni les sauver de la facticité”.¹⁰²

Het beeld dat wij zojuist gebruikten van de twee wachtenden zou echter kunnen misleiden. Als daar de ontmoeting mislukt dan is het om een extrinsieke reden: een fout in de afspraak. Bij de liefde is het echter anders. Daar is het échec intrinsiek. Wat ik in de liefde van een ander verwacht – dat hij me door mij tot grensobject van zijn vrijheid te stellen bevrijdt van de contingentie – kan hij mij niet geven juist omdat hij het tracht te doen. Want hij tracht het te doen door mij lief te hebben. Maar daarmee stelt hij zich tegenover mij als object. De enige mogelijkheid waarover hij zou kunnen beschikken zou juist in het zich als subject tegenover mij stellen gelegen zijn: „Si l'autre m'aime il me déçoit radicalement par son amour même; j'exigeais de lui qu'il fonde mon être comme objet privilégié en se maintenant comme pure subjectivité en face de moi; et dès qu'il m'aime, il m'éprouve comme sujet et s'abîme dans son objectivité en face de ma subjectivité”.¹⁰³

¹⁰⁰ EN, 226.

¹⁰¹ EN, 442.

¹⁰² EN, 444.

¹⁰³ EN, 444.

Maar zelfs wanneer hij zich als subject tegenover mij zou stellen, dan zou ik nog niet die rechtvaardiging van mijn bestaan kunnen vinden. Want al is het op grond van de emotie-theorie begrijpelijk dat ik, wegens de degradatie van het bewustzijn, de illusie heb grens-object van de ander te zijn, op zich is en blijft de vrijheid van die aard dat zij geen grens-object kan hebben. Als ik een beroep doe op de vrijheid van een ander om mij te funderen, dan doe ik een beroep op zijn transcendentie. De beweging van zijn transcendentie wordt gekenmerkt door het „circuit de l'ipséité" waarbinnen een wereld verschijnt. Dit wil zeggen dat ik als object voor deze transcendentie steeds verschijn als opgenomen in een wereld, als le dépassé, en niet verschijnen kan als la limite de toute transcendance. „L'aimé ne peut fonder l'être de l'amant qu'en le transcendant par principe vers d'autres objets du monde; donc cette transcendance ne peut constituer à la fois l'objet qu'elle dépasse comme objet transcendé et comme objet limite de toute transcendance".¹⁰⁴

Het zij echter nogmaals gezegd dat het drama van de liefde juist hierin bestaat dat de ander zich helemaal niet als subject tegenover mij stelt, maar als object. Zo moet ook het gevoel van geborgenheid dat aan de liefde eigen is geduid worden. Ik meen niet meer in gevaar te zijn in de vrijheid van een ander omdat hij mij als zijn limiet stelt. De werkelijkheid is anders. Ik ben niet meer in gevaar omdat de ander zich in het geheel niet als subject tegenover mij stelt, maar zijn object-zijn-voor-mij op zich neemt. Als ik niet meer in gevaar ben dan is het om een heel andere reden dan ik zelf meen.¹⁰⁵

Deze winst heeft echter een précair bestaan. Zoals het bij de begeerte mogelijk was dat de ander de roes zou doorbreken, zo is het ook hier mogelijk dat de ander de ban der betovering doorbreekt. Hij kan ontwaken en mij als een object temidden van de objecten beschouwen, een object dat getranscendeerd wordt en dat voorzien is van een bruikbaarheids-coëfficiënt.¹⁰⁶

Maar zelfs wanneer de ander dit niet zou doen, dan zijn er nog de anderen. Het is voldoende dat twee gelieven door een derde worden gezien om aan elk van beiden de objectivering te doen gevoelen niet alleen van zichzelf maar ook die van de ander. Om zich tegen deze vervreemding te beschutten zoeken gelieven de eenzaamheid. Maar de eenzaamheid die zij kunnen vinden is ten hoogste een eenzaamheid de facto. Nooit is

¹⁰⁴ EN, 443v.

¹⁰⁵ EN, 444.

¹⁰⁶ EN, 444.

er sprake van een eenzaamheid de jure: „Nous existons pour toutes les consciences et nous avons conscience d'exister pour toutes”.¹⁰⁷

Om drie redenen is de liefde dus broos. Op de eerste plaats omdat zij een voortdurend elkaar de bal toekaatsen is: Wat ik verwacht van de ander, verwacht de ander van mij; en wat hij van mij verwacht kan ik niet doen zonder de verwachting te koesteren dat hij het met mij zal doen. Vandaar dat de liefde eeuwig onvoldaan is.

Op de tweede plaats is het mogelijk dat de ander mij maakt tot een objet au milieu du monde. Vandaar dat ik mij in de liefde nooit geheel en al veilig voel.

Op de derde plaats draagt de liefde steeds de mogelijkheid in zich door derden gerelativeerd en geobjectiveerd te worden. Vandaar de eeuwige schaamte van de liefde.¹⁰⁸

Wat wij van de liefde verwachten geeft zij niet. Evenals de onverschilligheid, de begeerte, het sadisme en de haat is de liefde een échec.

Nergens wordt het échec van de liefde door Sartre op meer aanschouwelijke wijze voorgesteld dan in zijn drama „Huis Clos”.¹⁰⁹ Drie personen

¹⁰⁷ EN, 445 Vgl. 335, 341.

¹⁰⁸ EN, 445.

¹⁰⁹ Th I, 115-168 Dit drama werd op zijn litteraire waarde onderzocht door *E. Bentley*, J. P. Sartre, Dramatist, *The Thinker as Playwright*, Kenyon Rev. VIII, (1946), p. 66-79. Aan het einde van zijn beschouwing vraagt de auteur zich af of dit drama niet in tegenspraak komt met Sartre's filosofisch werk. Hij bekent echter niet voldoende daarvan op de hoogte te zijn om deze vraag te kunnen beantwoorden. Wij hebben geen tegenspraak kunnen ontdekken. Zonder verdere commentaar vermelden wij *W. Lowrie*, l.c. p. 394 „Huis Clos which depicts four despicable characters, among them Matthieu, who is taken to be an autobiographical sketch”.

Van theologische aard is de interpretatie van *P. Chazel*, *Le tragique de la connaissance dans le théâtre de G. Marcel et de Sartre*, Rev. Hist. Philos. Relig. XXX (1950), p. 81-92. Voor deze calvinistische auteur is er geen kennis van de mens buiten God om. Tegen deze achtergrond moet men de volgende woorden lezen „Pas de peine éternelle pire pour l'homme que de se voir tel qu'il est sans Dieu”, l.c. p. 85. Als weergave van Sartre's opvatting is dit niet juist. De hel bestaat voor de verdoemden niet in het feit dat zij zichzelf kennen, maar juist hierin dat zij zelf zich niet kennen, terwijl anderen het wel doen.

Van meer wijsgerige aard is de interpretatie van *H. Flugel*, Sartre's *Holle*, Hochland, XLIII (1951), p. 365-373. Deze spreekt over „die Holle der Autonomie”, p. 366. Zonder twijfel betekent de autonomie in het oog van Sartre een last voor de mens. Geheel alleen torst hij het gewicht van heel de wereld, EN, 641. Vgl. 126, 127. Maar de autonomie maakt niet de hel uit. Garcin, Inès en Estelle zijn in de hel omdat zij noch hun eigen vrijheid noch die van anderen willen. Door aan de vrijheid te verzaken zijn deze personen dood. Het zijn dode levenden. Sartre's hel is dan ook naar *Jeanson*, Sartre... p. 30vv terecht opmerkt niets anders dan de transpositie van een aardse situatie. Enigszins anders is de interpretatie van *B. Delfgaauw*, De wijsgerige betekenis van Sartre's litteraire werken, *Kultuurleven* XVII (1951), p. 797-717. Hij zegt „Het stuk laat ons de eenzaamheid der doden zien, doch bevat tevens een les voor de eenzaamheid der levenden”, p. 711.

zijn bij elkaar. Inès, Estelle en Garcin. De derde vervreemdt steeds de toenaderingspogingen tussen de twee anderen. Het échec van de liefde wordt speciaal belichaamd in de verhouding tussen Estelle en Garcin. Estelle is niet in staat een rechtvaardiging aan Garcin's gedrag te geven. Hij alleen kan oordelen over zijn motieven.¹¹⁰ Dit wil zeggen dat hij opgesloten blijft in zijn eigen subjectiviteit en de last van zijn metafysische eenzaamheid moet dragen.

Niet alleen is Estelle niet in staat Garcin datgene te geven wat hij van haar vraagt, er is bovendien kortsluiting tussen hen beiden. Garcin verlangt dat Estelle hem bemint en zich dus als subject tegenover hem stelt. Estelle daarentegen verlangt door hem begeerd te worden¹¹¹ en neemt dus de rol van object op zich. En zelfs dan wanneer er tussen hen beiden een zekere toenadering ontstaat omdat zij beiden begeren, dan is Ines aanwezig om deze weer teniet te doen. „L'apparition du tiers est la destruction de leur amour”.¹¹²

Deze situatie geeft de bittere woorden in: „l'enfer, ce sont les autres”.¹¹³ De laatste uitweg die na een steeds verder gaande ontmaskering – het opgeven van verschillende rollen die deze personen tegenover elkaar spelen – nog over scheen, de liefde, is een échec.

Ook het filmscenario „L'Engrenage”, dat van enige jaren na Huis Clos dateert¹¹⁴ behandelt het thema van het être pour autrui. Een dictator, Jean Ariguerra is door zijn vroegere medestanders ten val gebracht en wordt voor het gerecht gesleept. Daar wordt zijn leven beschreven door verschillende getuigen: zijn kamerdienaar, die de onverschilligheid vertegenwoordigt, Suzanne, een gewezen maîtresse van Jean, wier liefde (of begeerte?) in haat is verkeerd, Hélène, de echtgenote van Lucien, Jean's beste vriend. Zij houdt van Jean en wordt door hem bemind. Tenslotte neemt Jean zelf zijn verdediging op zich. Dezelfde gebeurtenissen worden aldus vier maal beschreven en daarmee telkens in een ander licht gesteld. Zelfs de verklaringen van Hélène en Jean zijn niet gelijklopend. Dit wil zeggen: Zelfs in de liefde hebben wij „une dimension qui nous échappe”. Ook de vriendschap van Lucien slaagt er niet in de gezichtspunten volkomen te harmoniseren. In de terminologie van L'Être et le Néant vertaald

¹¹⁰ Th I, 136

¹¹¹ Th I 160 Vgl 145

¹¹² EN, 445

¹¹³ Th I, 165

¹¹⁴ J P Sartre, L'Engrenage Paris, 1948 Op p 7 wordt vermeld dat het stuk geschreven is in de winter van 1946 en dat het oorspronkelijk getiteld was Les Mains Sales. Het stuk dat nu deze titel voert dateert van 1948.

luidt dit: zelfs in de vriendschap blijft men steeds in gevaar in de vrijheid van een ander.

Ondanks deze punten van overeenkomst met *L'Être et le Néant* en daarmee met de problematiek van *Huis Clos* is er een aanmerkelijk verschil. *L'Engrenage* wekt de schijn dat het mogelijk is in de liefde een justification de son être te vinden. Om dit verschil aan te tonen stellen wij hier twee teksten tegenover elkaar. In *Huis Clos* zegt Garcin: „Er zijn er duizend die zeggen dat ik een lafaard ben. Maar wat betekent duizend? Als er maar iemand was die met volle overtuiging zei dat ik niet gevluht ben, dat ik niet heb kunnen vluchten, dan zou ik zeker gered zijn”.¹¹⁵ Dan zegt hij tot Estelle: „Wil jij mij geloven?” Inès zorgt ervoor dat Estelle het antwoord op deze vraag schuldig blijft.

In *L'Engrenage* is het anders. De rechter vraagt aan Jean: Wie bewijst dat Lucien je van schuld heeft vrijgesproken?

JEAN: „Niemand”. (*Dan richt hij zich vol vuur tot Hélène*): „Maar jij, Hélène, geloof jij mij?”

HELENE: „Ik geloof je”. (*Zij kijken elkaar in de ogen*).

JEAN: „Vergeef je me?”

HELENE: „Ik geloof alles wat je hebt gezegd”.

JEAN: „Dat is het enige wat ik wenste alvorens te sterven”.¹¹⁶ (Bij de dialoog tussen Jean en Hélène verdwijnt heel de rechtszaal uit het filmbeeld).¹¹⁷ De symbolische betekenis hiervan is duidelijk: de liefde tussen deze man en vrouw wordt niet door anderen gerelativeerd.

L'Engrenage verraadt duidelijk een andere oriëntatie dan die welke wij tot nu toe hebben leren kennen. Het is waar dat Hélène geen rechtstreeks antwoord geeft op de vraag of zij hem vergeeft, en dus zijn daden niet zonder meer rechtvaardigt. Ook Lucien, in een andere scène, doet dat niet: „Jij hebt gedaan wat je kon”.¹¹⁸ Maar de belangrijkste winst is dat de mensen hier dat oorspronkelijke conflict overwonnen schijnen te hebben, en in elkaar geloven. Dit is iets dat wij tot nu toe niet hoorden.

Betekent dit dat Sartre sinds het schrijven van *L'Être et le Néant* van opvatting is veranderd? Er is geen twijfel over dat er in het litteraire werk van Sartre een ontwikkeling te bespeuren is. Delfgaauw schrijft: „Het lijkt mij dat Sartre's litteraire werk in twee perioden uiteenvalt: de eerste periode omvat het werk tot en met *Huis Clos*; de tweede periode

¹¹⁵ Th. I, 160.

¹¹⁶ E, 218.

¹¹⁷ E, 218. Vgl. 105.

¹¹⁸ E. 217.

begint in 1946. De eerste twee delen van de romancyclus vormen de overgang. Er is namelijk een kennelijk verschil tussen het werk van deze beide perioden. In beide gaat het om de mens. In de eerste periode valt echter alle nadruk op de eenzaamheid van de mens, in de tweede periode daarentegen op de verbondenheid van de mensen onderling".¹¹⁹ In dezelfde geest spreekt ook Albérès. Hij merkt op „dat de mens in de angst ontdekt dat niets in zijn leven gemotiveerd en gerechtvaardigd is, maar dat deze gratuiteit hem niet bevrijdt van zijn vrijheid en verantwoordelijkheid. Het is aan hemzelf zijn zijn te rechtvaardigen. De vrijheid moet zich dus engageren. Maar het begrip van dit engagement... wordt door Sartre eerst laat ontwikkeld.¹²⁰ Eerst in „Le Sursis” heeft Sartre ontdekt waaraan wij ons moeten engageren: la solidarité humaine”.¹²¹ Het centrum van zijn werk blijft een dialectiek die de mens van 1938 laat zien en zijn anti-these die van 1945. Niemand zal ontkennen dat dit twee tegenover elkaar staande werkelijkheden zijn. Nadien zoekt Sartre de synthese, of liever nog de Aufhebung. Op de dag van vandaag heeft hij deze nog niet gevonden, en wij evenmin”.¹²²

Het feit van de ontwikkeling wordt door beide auteurs bevestigd. Zij wordt alleen anders gekwalificeerd. Volgens Albérès is er hier sprake van een dialectische verhouding. Delfgaauw ziet ze, en naar onze mening terecht, meer rechtlijnig. Reeds in *L'Être et le Néant* komt het thema van het „wij” ter sprake. Reeds daar had Sartre oog voor de menselijke solidariteit.

Maar als dit zo is, wat is dan de zin van zijn beschrijving van de liefde zoals die in *L'Être et le Néant* gevonden wordt? Wil hij ons leren dat de menselijke solidariteit in iets anders gefundeerd moet zijn dan in de liefde? Dan wordt *L'Engrenage* volkomen onbegrijpelijk. Als de liefde dan wel de band tussen de mensen is, dan wordt *Huis Clos* onbegrijpelijk. En ook *L'Être et le Néant* zelf. Want wat is dan de functie van de beschrijving van de contradicties en het échec van de liefde? Geeft deze niet aan dat liefde onmogelijk is?

De liefde zoals zij in *L'Être et le Néant* beschreven wordt is inderdaad een onmogelijkheid. Maar dit sluit niet uit dat er nog een uitweg is. Aan het eind van de tweede paragraaf over de concrete verhouding tot de ander vinden wij de volgende woorden: „Le triomphe de la haine se transforme dans son surgissement même en échec. La haine ne permet pas

¹¹⁹ B. Delfgaauw, l.c. p. 708

¹²⁰ R. Albérès, l.c. p. 24.

¹²¹ R. Albérès, l.c. p. 99.

¹²² R. Albérès, l.c. p. 35.

de sortir du cercle. Elle représente simplement l'ultime tentative, la tentative du désespoir. Après l'échec de cette tentative, il ne reste plus au pour-soi qu'à entrer dans le cercle et à se laisser indéfiniment ballotter de l'une à l'autre des deux attitudes fondamentales".¹²³ Dit zijn de slotwoorden van Huis Clos: „Eh bien, continuons".¹²⁴ Maar juist hier waar er alle reden is tot wanhoop merkt Sartre op in een noot: „Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de délivrance et de salut".¹²⁵ „La vie commence au delà du désespoir...".¹²⁶

Deze woorden zijn raadselachtig. Waarin kan het heil gelegen zijn als het niet in de liefde gelegen is? En als er een liefde van een heel andere aard mogelijk is dan die welke in *L'Être et le Néant* werd beschreven, wat is dan de zin van de beschrijving die wij in *L'Être et le Néant* vinden? Wat betekent een ontologie die ons een vals beeld van de liefde voor ogen stelt?

Op deze vragen zullen wij in het volgende hoofdstuk een antwoord trachten te geven. Wij kunnen dit hoofdstuk niet afsluiten zonder kennis genomen te hebben van een onderwerp dat door Sartre in samenhang met de concrete relaties tot de ander besproken wordt en dat ook in nauw verband staat met de liefde: het wij.

§ 3. *Het „wij”.*

Sartre's opvatting over het échec van de liefde wil nog niet zeggen dat hij nu ook elke „wij-ervaring” loochent. Ook voor hem is het „wij” een realiteit en niet louter een illusie. Zo erkent hij bij voorbeeld uitdrukkelijk de realiteit van het klassebewustzijn¹ en van een „wij-ervaring” die men heeft als men is opgenomen in een ploeg.²

Deze twee ervaringen verschillen volgens Sartre hemelsbreed. Het klassebewustzijn is veel meer de ervaring van een „ons” dan die van een „wij”. Het is de ervaring van een nous-objet. De ervaring daarentegen die men heeft als men zich opgenomen weet in een ploeg is die van een nous-sujet. Het verschil tussen deze twee ervaringen is zelfs zo groot dat het nous-sujet alleen maar een psychologische betekenis heeft en

¹²³ EN, 484.

¹²⁴ Th. I, 168.

¹²⁵ EN, 484, noot.

¹²⁶ Th. I, 102.

¹ EN, 491vv.

² Vgl. EN, 303 met p. 497.

irrelevant is voor een fenomenologische ontologie,³ terwijl het nous-objet ontologisch wél relevant is.

Een polemisch moment is aan de zojuist vermelde stellingsname niet vreemd. In zijn beschouwing over het wij polemiseert Sartre met Heidegger, wiens Mit-sein hij als een eendrachtig samenleven in een wij verstaat

In deze paragraaf zullen wij beginnen met Sartre's kritiek op Heidegger uiteen te zetten (1), daarna bespreken wij het nous-objet (2) en tenslotte het nous-sujet (3).

1. Sartre's kritiek op Heidegger.⁴ Volgens Sartre beschouwt Heidegger het Mit-sein als een ontologische structuur van het Dasein en kent hij aan dit Mit-sein het karakter toe van een „solidarité ontologique pour l'exploitation du monde”.⁵ Het Mit-sein is een ontologische structuur van het Dasein. Heidegger, aldus Sartre, gaat van een definitie uit die hij niet nader verantwoordt. Dasein is met anderen in de wereld zijn.⁶ Het

³ EN, 496, 497, 502

⁴ EN, 301vv.

⁵ EN, 302

⁶ EN, 301 In zijn inleiding op het vierde hoofdstuk van SZ zegt Heidegger het volgende „die Analyse der Weltlichkeit der Welt brachte standig das ganze Phanomen des In-der-Welt-seins in den Blick ohne dasz dabei alle seine konstitutiven Momente in der gleichen phänomenalen Deutlichkeit zur Abhebung kamen wie das Phanomen der Welt selbst Die ontologische Interpretation der Welt im Durchgang durch das innerweltlich Zuhandene ist vorangestellt weil das Dasein in seiner Alltäglichkeit, hinsichtlich derer er standiges Thema bleibt nicht nur überhaupt in einer Welt ist, sondern sich in einer vorherrschenden Seinsart zur Welt verhält Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt genommen Diese Seinsart des Aufgehens in der Welt und damit das zugrundeliegende In-Sein überhaupt bestimmen wesentlich das Phanomen, dem wir jetzt nachgehen mit der Frage wer ist es, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist? Alle Seinsstrukturen des Daseins, mithin auch das Phanomen, das auf diese Wer-frage antwortet, sind Weisen seines Seins Ihre ontologische Charakteristik ist eine existenziale Daher bedarf es der rechten Ansetzung der Frage und der Vorzeichnung des Weges auf dem ein weiterer phänomenaler Bezirk der Alltäglichkeit des Daseins in den Blick gebracht werden soll. Die Nachforschung in der Richtung auf das Phanomen durch das sich die Frage nach dem Wer beantworten lässt, führt auf Strukturen des Daseins die mit dem In-der-Welt-sein gleichursprünglich sind Das Mit-sein und das Mit-dasein In dieser Seinsart gründet der Modus des alltäglichen Selbstseins, dessen Explikation das sichtbar macht, was wir das „Subjekt der Alltäglichkeit nennen dürfen, das Man Das Kapitel über das Wer des durchschnittlichen Daseins hat demnach folgende Gliederung 1 Der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins, 2 Das Mit-dasein der Anderen und das alltägliche Mitsein 3 das alltägliche Selbstsein und das Man” SZ p 113v Wij hebben deze tekst uitvoerig aangehaald om te laten zien hoe de problematiek voor Heidegger ligt De vraag is voor hem die naar het „Wer des Daseins Het „Dasein is in de wijze van de „Alltäglichkeit”, en daarmee is gezegd dat het Wer des Daseins niet zozeer een Ik-zelf als wel „das Man” is Heidegger beschrijft een oorspronkelijke fenomenale situatie Maar dit is nog iets anders dan een definitie, zoals Sartre hem verwijt, EN, 301 In deze oorspronkelijke situatie staat men niet tegenover anderen, „die Anderen sind vielmehr die von denen man sich selbst zumeist nicht unterscheidet, unter denen man auch ist”, SZ, p 118

„met-anderen-zijn” is dus een wezenlijke karakteristiek van de wijze waarop de mens zijn „in-de-wereld-zijn” is. De ander wordt hiermee tot een ex-centrische term die intreedt in de Konstitution van mijn zijn.⁷ Met mijn zijn is de ander dan ook steeds aan mij gegeven. Als hij mij aldus gegeven is, is het uitgesloten dat ik hem nog ooit zou ontmoeten; hij is er immers reeds.

Dit Mit-sein heeft het karakter van een „solidarité ontologique”.⁸ Het idealisme en het realisme, Husserl en Hegel stelden dat de relaties tussen bewustzijnen zijn van het type van „zijn voor...” „le type de relations de consciences était l'être pour...”. Dit „zijn voor...” duidt op de strijd der bewustzijnen die in de wereld geplaatst zijn en daar met elkaar in botsing komen en de erkenning op elkaar moeten veroveren. Heidegger vervangt dit „zijn voor...” door een „zijn met...” Daardoor geeft hij de idee van de Kampf der Bewusstseine prijs en vervangt haar door de idee van een „solidarité ontologique pour l'exploitation du monde”. Het empirische beeld dat het best de opvatting van Heidegger weergeeft is dat van een roei-ploeg.⁹

Sartre's eigen opvatting staat ver van die van Heidegger af. Dat er anderen zijn is voor hem een „fait métaphysique et contingent” en niet een ontologische structuur die uit het être pour-soi zou kunnen worden afgeleid.¹⁰ De oorspronkelijke verhouding is niet een „être avec autrui”, maar een „être pour autrui”, niet een eendrachtig samengaan, maar het conflict.¹¹

Waarom weigert Sartre het Mit-sein als een ontologische structuur te beschouwen? Het antwoord is dat „L'être avec, conçu comme structure de mon être m'isole aussi sûrement que les arguments du solipsisme”.¹² Want „cette relation ontologique de moi à un autrui abstrait du fait même qu'elle définit en général mon rapport à autrui, ... rend radicalement im-

De problematiek van het solipsisme gaat uit van het Ik als een geïsoleerd subject van waaruit een brug naar de anderen gezocht dient te worden. Maar zo wil Heidegger niet verstaan worden, SZ ibid. Sartre zoekt in Heidegger's uiteenzetting een antwoord op een vraag die aan Heidegger's praeoccupaties vreemd is. De anderen zijn voor Heidegger gegeven. En wel omdat „nul n'est vraiment solipsiste”, EN, 307. Vgl. 284, 330. Wij kunnen dit alles resumeren in een woord van A. De Waelhens, l.c. p. 54: „Il s'agit... de la description d'une situation première... Originellement la pluralité des moi... ne fait pas question”. p. 54, met noot 5.

⁷ EN, 301.

⁸ EN, 302.

⁹ EN, 303.

¹⁰ EN, 485. Vgl. 342.

¹¹ EN, 502.

¹² EN, 306.

possible toute liaison concrète de mon être à un autrui singulier donné dans mon expérience".¹³ In dit geval zou de betrekking tot een ander een a priori relatie zijn. Een dergelijk a priori is het beginsel van eenheid van verschillende ervaringen. Welnu, alleen *mijn* ervaringen kunnen door zulk een a priori tot een eenheid worden gebracht. Sta ik echter tegenover een ander, dan ontleent datgene wat ik van hem waarneem – zijn gedrag bij voorbeeld – zijn eenheid niet aan mij maar juist aan die ander. Het is niet mijn bewustzijn dat hier de eenheid aanbrengt maar het is het zijne „Autrui vient organiser mon expérience", en niet mijn eigen a priori. Houd ik er aan vast dat mijn eigen a priori mijn ervaringen organiseert, dan mis ik bij definitie de ander.¹⁴ Sartre weerlegt dus Heidegger door diens Existenzial te verstaan als een a priori in de kantiaanse zin. Zijn redenering is dus eigenlijk deze: Als het Mit-sein een ontologische structuur is, is het een structuur a priori, en als het een structuur a priori is, is het er een in kantiaanse zin.

Welke nu ook de waarde zij van dit procédé,¹⁵ datgene wat Sartre er mee beoogt is wel duidelijk. Er is geen Mit-sein dat een zynsstructuur van het bewustzijn zou wezen. Wat er is, is het feitelijk ervaren van een concrete ander.

In dit ervaren van de ander als ander, ervaar ik hem als een niet-ik, als een die zich stelt tegenover mij en tegenover wie ik mij stel. Met andere woorden. ik ervaar hier de wederzijdse interne negatie. In dit negeren is de ander juist een ánder. Daarom is de negatie het meest oorspronkelijke. Tegenover Heidegger stelt Sartre dat het Mit-sein niet de oorspronkelijke verhouding kan wezen. Oorspronkelijker dan elk Mit-sein is de negatie waardoor een ander een ander wordt.¹⁶ Tegen deze achtergrond moet men de tekst lezen: „Le rapport originel n'est pas le Mit-sein, c'est le conflit".¹⁷ In eerste instantie zegt deze uitspraak niets anders dan dat de ander pas een ander wordt als hij voor mij verschijnt als het

¹³ EN, 305

¹⁴ EN, 306 Vergeleken met p 280

¹⁵ Door het a-priori van een zynsstructuur te behandelen als een a-priori van de kennis maakt Sartre zelf de fout die hij aan Husserl en Hegel in de loop van dezelfde paragraaf verwijt „ce probleme ontologique reste partout formule en termes de connaissance", cfr. EN, 291, Husserl, 294, Hegel

¹⁶ EN, 303v Heidegger zelf zegt daarentegen „Das Mit-einander-sein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes gleichgultiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-Aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-Abhören Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander", SZ p 175 Van de eendracht van de ploeg blijft niet veel over. De termen nemend in een rigueur die zij in deze context niet hebben zou men zelfs kunnen zeggen, dat het „Gegeneinander" een prioriteit heeft boven „Füreinander" Sartre's conflict!

¹⁷ EN, 502

niet-ik; hij legt dus de nadruk op de rol die de negatie hierbij speelt. Betekent dit dat het gebruik van de term „conflict” niet méér is dan een litteraire kunstgreep, een didactisch procédé om door een paradoxale formulering de waarheid dieper in te prenten? Sommige teksten van Sartre zouden dit doen vermoeden. Men vergelijk bij voorbeeld de beschrijving van p. 311v. met die van p. 405v. De realiteit die Sartre voor ogen staat is in beide gevallen dezelfde, maar het klimaat van de beschrijving is veel milder. Het latente conflict dat er is als een ander object is in mijn wereld en dat in volle hevigheid zal ontbranden als deze ander zich als subject tegenover mij stelt, zoals wij dit op de eerst aangehaalde plaats vinden, ontbreekt op de tweede. Er zijn echter andere teksten die doen verstaan dat het hier om méér gaat dan om een pakkende formulering. De oorspronkelijke verhouding schijnt inderdaad die van een conflict in de eigenlijke zin van het woord te zijn. Een tekst uit de critiek op Heideggers Mit-sein wijst zeer sterk in deze richting. Sartre spreekt daar over „la négation qui fait d'autrui *un autre* et qui le constitue comme l'inessentiel”.¹⁸ Deze hegeliaanse term plaatst de negatie in de sfeer van de Kampf der Bewusstseine, en daarmee in die van het eigenlijk-gezegde conflict.

Naarmate wij meer de wezenlijke rol van het conflict naar voren moeten brengen, wordt het moeilijker te verklaren, hoe een liaison solidarisante tussen de bewustzijnen kan ontstaan. Wij zullen dit nu nader gaan beschouwen.

Bij het nous-sujet is het de wereld die ons ons toebehoren aan een gemeenschap doet kennen; bij het nous-objet is het een ander of de anderen: „ils (les tiers) font naître la communauté par leur regard.”¹⁹ Daartegenover staat dan dat „le monde nous annonce notre appartenance à une communauté sujet”.²⁰ „Le monde nous annonce”. Het is dus niet zo dat de wereld die gemeenschap máákt. Dat is uitgesloten omdat het dan geen communauté sujet zou zijn. Zij doet ons alleen ons toebehoren aan een gemeenschap kénnen. Bij het nous-sujet is het dus zo dat wijzelf ons verenigen; bij het nous-objet daarentegen worden wij door een ander of door de anderen samengebracht. Dit is de reden waarom deze twee vormen van het wij zo grondig verschillen en dus ook afzonderlijk behandeld dienen te worden.

2. Het nous-objet. „Ils font naître le communauté par leur regard”. Deze

¹⁸ EN, 304. De cursivering is van ons.

¹⁹ EN, 493.

²⁰ EN, 495. Vgl. 594, 302.

woorden geven te verstaan dat de beleving van het nous-objet niets anders is dan een modaliteit van het beleven van het être pour autrui.²¹ Deze modaliteit wordt elders een verrijking van de oorspronkelijke ervaring van de ander genoemd.²² Tot beter begrip van deze verrijking herinnere men zich dat de blik van een ander mij tot een objet au milieu du monde maakt. In deze verhouding is een gelijkwaardige wederkerigheid uitgesloten. Ofwel de ander is subject en dan ben ik object, ofwel ik ben subject, maar in dat geval is de ander object. Alleen zolang onze blikken elkaar trotseren staan wij als twee subjecten tegenover elkaar. Maar één van ons twee moet de ogen neerslaan: „chaque conscience poursuit la mort de l'autre”.²³ Een duurzame ontmoeting tussen twee subjecten is uitgesloten.

Stel nu dat een derde van dit conflict getuige is. Er zijn dan verschillende mogelijkheden: de ander en die derde spannen tegen mij samen. Dan zijn zij voor mij een „zij”, en eventueel voor elkaar een „wij”, maar een „wij-subject”. Het „wij-object” ontstaat wanneer die derde zich keert tegen de ander en mij.²⁴ Daardoor ondergaat ons oorspronkelijke conflict een radicale wijziging. Voor zijn komst was de verhouding die van een hinkende wederkerigheid: de een was „dans le monde”, de ander „au milieu du monde”; de een was transcendence transcendante, de ander was transcendence transcendée, wiens wereld vervreemd en wiens mogelijkheden bevroren waren. Nu worden de ander en ik samen tot object. Wij worden niet afzonderlijk gesitueerd, maar zijn voor de derde componenten van een en dezelfde geöbjectiveerde situatie. In deze geöbjectiveerde situatie is mijn rol precies dezelfde als die van de ander. De mogelijkheden zijn gelijkwaardig geworden en de ander en ik werken als het ware eendrachtig samen om het objectieve feit „conflict” te constitueren. De betrekking tussen de ander en mij is volkomen gelijkwaardig geworden, en de termen van deze betrekking zijn volkomen verwisselbaar. Men kan met even veel recht zeggen dat ik ruzie met hem heb als dat hij ruzie met mij heeft. En wij bestaan slechts als de componenten van een geheel dat wij niet zijn. Het is niet zijn conflict noch het mijne. Wat die derde ziet is ons conflict. Zo worden wij door de ander gebracht in een „situation de solidarité”.²⁵

Hierin ligt de kern van het verschil met de individuele ervaring van de blik van de ander, waarover in het derde hoofdstuk gesproken werd. Onder zijn blik ervoer ik de vervreemding van mijzelf en mijn wereld. Hier ervaar ik én de vervreemding van mijzelf én die van de ander: niet

²¹ EN, 493, 494.

²² EN, 502.

²³ EN, 293.

²⁴ EN, 487v.

²⁵ EN, 489.

die van mij alleen of die van de ander alleen, ook niet dat ik twee dingen tegelijk ervaar en mijn vervreemding én die van de ander, maar mijn vervreemding impliceert hier die van de ander.²⁶

Is dit voldoende om van een „wij” te kunnen spreken? Is het voldoende dat een ander en ik door eenzelfde derde vervreemd worden? Het wij ontstaat eerst, wanneer de ander en ik deze gemeenschappelijke vervreemding op ons nemen. „Le nous-objet ne se découvre que par l'assomption que je fais de cette situation, c'est-à-dire par la nécessité où je suis au sein de ma liberté assumante, d'assumer aussi l'Autre, à cause de la reciprocité interne de la situation”.²⁷ Daarom is het mogelijk dat er eerst een collectieve vervreemding optreedt, en daarna pas het klasse-bewustzijn ontstaat. Eerst in het klasse-bewustzijn nemen wij die collectieve vervreemding op ons. Daarom wordt het nous-objet ook genoemd „le nous de l'assomption”²⁸

Dit wij is niet iets dat gekend wordt, zoals het ik in reflexie gekend wordt. Het is ook niet iets van het gevoel, tenminste niet in die zin waarin het gevoel ons bepaalde kwaliteiten van een object onthult. „Il n'est pas non plus simplement éprouvé, car ce qui est éprouvé c'est la pure situation de solidarité avec l'autre”.²⁹ Het ontstaat eerst door het op ons nemen van die situatie. Het wij is dus een persoonlijk antwoord op een situatie, waarin wij door een derde zijn gebracht. Dit verklaart dat het mogelijk is dat wanneer twee door eenzelfde derde in een gelijke situatie zijn gebracht, de een deze wél als een „wij” zal beleven, de ander daarentegen niet.³⁰ Dit toont het broze van een dergelijk wij. Er ontstaat geen rechtstreekse affirmerende band tussen de ander en mij. Het is dus niet zo dat de ander en ik tegenover de gemeenschappelijke vijand werkelijk vrienden worden. Het oorspronkelijke conflict blijft voortduren en de componenten van het wij blijven onderling gewikkeld in de fundamentele conflicten van liefde, haat en belangenstrijd.³¹ Het „wij” is niet meer dan een bovenbouw op de basis van een oorspronkelijke negatie. Het ontstaat voor twee bewustzijn en die elkaar reeds in de strijd der bewustzijn hebben leren kennen. Het is daarom dan ook geen oorspronkelijke ervaring³² zoals het Mit-sein dat in het oog van Heidegger is.

²⁶ EN, 489, 490

²⁷ EN, 490

²⁸ EN, 492

²⁹ EN, 490

³⁰ Vgl. EN, 486

³¹ EN, 492

³² EN, 494 Vgl. 303

Het voorgaande betekent niet dat er enkel en alleen sprake zou kunnen zijn van een wij-object als er een actuele blik op ons gericht wordt. Het is al voldoende dat er anderen zijn opdat een veelheid van individuen zich als een „wij” kan gevoelen tegenover de rest van de mensheid.³³ Dit bereikt zijn limiet als wij de mensheid in haar geheel als een wij-object trachten te denken. Dan stellen wij een absolute blik die buiten de mensheid staat en haar in haar geheel overziet zonder zelf ooit gezien te kunnen worden: God.³⁴ Maar dit „wij mensen” is niets anders dan een grens-begrip, een verwijzing naar een mogelijke uitbreiding van het gewone wij, het object van een leere Intention;³⁵ het is een irrealiseerbaar ideaal, en God is niets anders dan het grens-begrip van de ander, dat in strikte correlatie staat met het grens-begrip van het wij.³⁶

Zoals aan de verhouding tot de concrete ander een principiële instabiliteit toekomt, zo is ook de ervaring van het wij principieel instabiel. Niet alsof het oorspronkelijke conflict waarin de ander en ik gewikkeld zijn weer de overhand kan krijgen op het „wij”, maar omdat wij die nu een wij-object vormen ons tegenover de ander(en) trachten te stellen en hem (hen) tot een (wij)-object maken, waardoor wijzelf, zo wij dan geen wij-subject worden,³⁷ ons toch minstens bevrijden uit het vervreemd-zijn van het wij-object.³⁸

Dit wij-object heeft voor Sartre realiteitswaarde. Als hij het Mit-sein van Heidegger becritiseert, dan is het niet om de realiteit daarvan te ontkennen, maar alleen om aan te tonen dat het Mit-sein niet aan ons bewustzijn van de ander ten grondslag kan liggen.³⁹ En als de gedachte van de menselijke gemeenschap en solidariteit in de latere werken van Sartre meer en meer naar voren komt, zoals Delfgaauw en Albérès terecht opmerken,⁴⁰ dan is het met name de gemeenschap van het nous-objet. Drie vormen daarvan hebben zijn denken geboeid: de bezetting, als een op zich nemen van de vervreemding en het verzet als de bevrijding daaruit,⁴¹ het

³³ EN, 490, 491.

³⁴ EN, 495.

³⁵ *ibid.* Vgl. 324, 339, 350, 351. De moeilijkheid is eigenlijk deze, dat de mensheid steeds voor ons is: „une totalité détotalisée”. De unificatie roept de „Entzweiung” op, en de „Entzweiung” de unificatie.

³⁶ EN, 495.

³⁷ EN, 501.

³⁸ EN, 493v.

³⁹ EN, 485.

⁴⁰ Vgl. § 2, pag. 218v.

⁴¹ Deze maakt het thema uit van „Morts sans Sépulture”, en van enige artikelen samengebracht in *Situations III*, Paris, 1949, p. 11-75. Een fraaie beschrijving van de vervreemding door de bezetting geeft het artikel „Paris sous l’occupation”, *l.c.* 15-43.

Joden-vraagstuk, het klasse-bewustzijn en de klassenstrijd⁴² Met dit laatste hangt de toenemende tendens samen om een sociologische verklaring te geven, welke verklaring sterk marxistisch geïnspireerd is⁴³

Het nous-objet heeft ook een ontologische betekenis. Niet in die zin dat het een zijnsstructuur zou wezen, maar wel in die zin dat het pour-soi dat niet is wat het is en is wat het niet is en dat het en-soi verniet, in het oog van een ander is wat het is en niet „dans le monde” is, maar „au milieu du monde, comme chose parmi les choses”.⁴⁴ Deze vervreemding vindt haar voltooiing als ik mij opgenomen voel in een nous-objet „Originellement l'appartenance au nous-objet est sentie comme une aliénation plus radicale encore du pour-soi, puisque celui-ci n'est pas seulement contraint d'assumer ce qu'il est pour autrui, mais encore une totalité qu'il n'est pas, quoiqu'il en fasse partie intégrante Le nous . correspond donc a une expérience d'humiliation et d'impuissance celui qui s'éprouve comme constituant un Nous avec les autres hommes se sent englué parmi une infinité d'existences étrangères, il est aliéné radicalement et sans recours”⁴⁵ Omdat de ander mij een zijn geeft, en ik een houding aanneem tegenover dit zijn, valt het nous-objet onder de ontologie die immers de studie is van de relatie van het pour-soi tot het en-soi,⁴⁶ of die van de „conduites de l'homme en face de l'être”⁴⁷

3. Ook het wij-subject heeft volgens Sartre realiteitswaarde, maar in tegenstelling met het wij-object heeft het geen ontologische betekenis Het is niets anders dan een manier van zich te gevoelen temidden van anderen,⁴⁸ een „Erlebnis purement subjective”⁴⁹ d'ordre psychologique”.⁵⁰ Wij zullen eerst de aard van deze ervaring preciseren en daarna uiteenzetten waarom zij geen ontologische betekenis heeft

De meest gunstige omstandigheid voor het ontstaan van een wij-ervaring is er, wanneer ik samen met anderen opgenomen ben in een gemeen-

⁴² Voor het thema van het klasse bewustzijn en dat van de klassenstrijd zie , La putain respectueuse , Th I 253-298 Les mains sales, Paris, 1948, de literatuur-sociologische beschouwingen van QL, Saint Genet, en de Questions de Methode Ook , Reflexions sur la question juive liggen in de lijn van dit thema

⁴³ Vgl hierboven p 96 met noot 45

⁴⁴ EN, 502

⁴⁵ EN, 490v

⁴⁶ EN, 502 Zie hierboven p 58vv

⁴⁷ Vgl EN 83

⁴⁸ EN, 497

⁴⁹ EN, 502

⁵⁰ EN, 496 502

schappelijk ritme dat ik door eigen medewerking doe ontstaan.⁵¹ Als voorbeelden wijst Sartre op het marcheren van een groep en het roeien van een bak. Wanneer ik met een bak roei is het ritme mijn ontwerp, maar van de andere kant is dit ritme mijn ritme in zover het het ritme van de anderen is en omgekeerd. Mijn ritme is hun ritme en hun ritme is het mijne. Mijn ritme smelt samen met dat van heel de bak en ontleent daaraan zijn zin. Daarom is het *ons* ritme.

Minder sterk, maar toch reeel is de ervaring van een wij als ik in tegenwoordigheid van anderen precies hetzelfde doe als zij. De realiteit die Sartre hier voor ogen heeft staan is die van een wij dat opkomt uit het men. Als „ik” van de ene lijn van de metro op een andere wil overstappen dan neemt „men” niet de opening waar „sortie” boven staat, maar die welke is aangegeven door het woord „correspondance”. „Ik” doe, wat „eenieder” of wat „men” doet. Opgenomen in een drom mensen in een van de gangen van de métro kan ik het gevoel hebben dat „wij” de richting Porte d’Orléans nemen.⁵² „Wij” lopen door dezelfde gang in dezelfde richting, maar wij marcheren niet. Dit wil zeggen het ritme van mijn gaan richt ik niet naar het ritme van de anderen. Het gevoel van verbondenheid met de anderen is hier dan ook minder sterk.

Dit wij-gevoel komt met name op bij een bepaalde historische mens die leeft in een maatschappij van een zeer bepaald type: het is vooral een ervaring van de mens die leeft in de wereld der massa-producten.⁵³ Deze producten zijn zo gemaakt dat zij om een en dezelfde behandeling vragen van eenieder die zich daarvan bedienen wil. Iedereen die wil overstappen moet de „correspondance” nemen. Dit is geen aanslag op mijn transcendentie, want ik neem die correspondance voor mijn eigen doeleinden. Maar deze eigen doeleinden zijn verwijderd. Hetgeen ik onmiddellijk doe, doet iedereen in mijn plaats. Als ik mij daaraan aanpas, dan stel ik mijzelf als „une transcendance indifférenciée”,⁵⁴ „une transcendance quelconque”⁵⁵

Dit is echter nog niet meer dan een voorwaarde voor het ontstaan van het zojuist vermelde „wij-gevoel”. „Si cette transcendance indifférenciée projette ses projets quelconques en liaison avec d’autres transcendances

⁵¹ EN 497. Men herinnere zich hierbij, dat Sartre van Heidegger’s „Mit-sein” heeft gezegd „L’image empirique qui symboliserait le mieux l’intuition heideggerienne, n’est pas celle de la lutte, c’est celle de l’équipe — c’est la sourde existence en commun du coéquipier avec son équipe — cette existence que le rythme des avirons ou les mouvements réguliers du barreur rendront sensible aux rameurs et que le but à atteindre — et le monde entier — leur manifesteront” EN, 303.

⁵² Vgl. EN, 499. Zie ook p. 593v.

⁵³ EN 495. Vgl. 491, 498.

⁵⁴ EN, 496.

⁵⁵ *ibid*.

éprouvées comme présences réelles et pareillement absorbées dans des projets quelconques identiques à mes projets, alors je réalise mon projet comme un entre mille projets identiques projetés par une même transcendance indifférenciée, alors j'ai l'expérience d'une transcendance commune et dirigée vers un but unique".⁵⁶

Nog zwakker is het wij-gevoel als het gaat over „wij mensen”.⁵⁷ Dit komt op als reactie op het gebruik van enige zeer algemeen verbreide technieken: iedereen loopt, iedereen spreekt, iedereen neemt waar in perspectief, iedereen maakt onderscheid tussen waar en vals enz. Door deze oer-technieken realiseren wij ons behoren tot het menselijk geslacht.⁵⁸ Dit „wij-gevoel” is een variant op het wij-gevoel dat in de vorige alinea besproken werd.

Hoe worden de anderen met wie ik een wij vorm in deze wij-belevingen ervaren? In sommige opzichten is Sartre's antwoord op deze vraag duidelijk, in andere niet. Duidelijk is, dat ik, wanneer ik samen met anderen iets doe, geen thetisch bewustzijn van de anderen heb. Mijn thetisch bewustzijn gaat uit naar hetgeen er te zien of te horen is. Van de anderen heb ik een „conscience latérale et non-positionnelle”.⁵⁹ Niet duidelijk is hoe ik precies de anderen raak in dit zijdelingse, niet-thetische bewustzijn. Er zijn hier drie verschillende teksten aan te halen. In de eerste wordt gezegd: „ce sont les choses et les corps, ce sont les canalisations matérielles de ma transcendance qui me disposent à la saisir comme prolongée et appuyée par les autres transcendances sans que je sorte de moi, ni que les autres sortent d'eux”.⁶⁰

Enigszins anders is de volgende: „j'ai une conscience latérale et non-positionnelle de leurs corps comme corrélatifs de mon corps, de leurs actes, comme s'épanouissant en liaison avec mes actes, de telle sorte que je ne puis déterminer si ce sont mes actes qui font naître leurs actes ou leurs actes qui font naître les miens”.⁶¹

Een derde tekst zegt het volgende: „le nous enveloppe une pluralité de subjectivités, qui se reconnaissent les unes les autres comme subjectivités. Toutefois, cette reconnaissance ne fait pas l'objet d'une thèse explicite. ... La reconnaissance des subjectivités est analogue à celle de la conscience

⁵⁶ *ibid.*

⁵⁷ EN, 501.

⁵⁸ EN, 594.

⁵⁹ Cfr. EN, 485, 497, 498, 500.

⁶⁰ EN, 498.

⁶¹ EN, 500.

non-thétique d'elle-même, mieux, elle doit être opérée latéralement par une conscience non-thétique dont l'objet est tel ou tel spectacle dans le monde".⁶²

In de eerst aangehaalde tekst gaat het om mijn transcendentie die verschijnt als geschraagd door andere transcendenties, in de tweede gaat het om een niet-thetisch zijdelings bewustzijn van de lichamen van de anderen; in de derde om hun subjectiviteit. De eerste twee teksten zijn met elkaar in overeenstemming te brengen. Maar niet de derde. Want Sartre zelf heeft in de eerst aangehaalde tekst gezegd dat de eenheid van het wij: „n'est nullement apprehension laterale et réelle des subjectivités en tant que telles, les subjectivités demeurent hors d'atteinte et radicalement séparées”⁶³ Dat betekent dan dat in de tweede tekst het woord „corps” genomen moet worden als staande tegenover „subjectiviteit”.

Hoe dit ook zij, één ding is duidelijk: in het wij-subject ontstaat geen werkelijke „reciprocité des consciences”. Het „wij” dat Sartre kent blijft mijlenver verwijderd van al hetgeen wij daar bij Nédoncelle of Binswanger over lezen. Sartre's „wij” doet de conflicten niet verdwijnen,⁶⁴ het is niet meer dan een verslapping in de oorspronkelijke strijd der bewustzijn,⁶⁵ geen definitieve vrede.⁶⁶

Het „wij”-subject dat Sartre kent is daarom uiterst broos. Brozer nog dan het wij-object. Dit laatste heeft tenminste nog een solied fundament in de gemeenschappelijke vervreemding. Maar een dergelijk fundament ontbreekt als het gaat over het wij-subject. De onderdrukkende groep groeit niet samen tot een wij-subject: „la faiblesse de la classe opprimante c'est que, bien que disposant d'appareils précis et rigoureux de coercition, elle est en elle-même profondément anarchique... Le „bourgeois” ne se définit pas seulement comme un certain homo economicus, disposant de pouvoir et de privilège précis au sein d'une société d'un certain type: il se décrit de l'intérieur comme une conscience qui ne reconnaît pas son appar-

⁶² EN, 485

⁶³ EN, 498

⁶⁴ EN, 485 „Je suis à la terrasse d'un café: j'observe les autres consommateurs et je me sais observer. Nous demeurons ici dans le cas le plus banal du conflit avec autrui (l'être-objet de l'autre pour moi, mon être-objet pour l'autre). Mais voici que tout à coup un incident quelconque des rues vient se produire. Aussitôt, dans l'instant même où je deviens spectateur de l'incident, je m'éprouve non-thétiquement comme engagé dans un nous. Les rivalités, les légers conflits antérieurs ont disparu et les consciences qui fournissent matière du nous sont précisément celles de tous les consommateurs: nous regardons l'événement, nous prenons parti”. Wij zeggen dus iets meer dan Sartre zelf. Hij laat zich niet uit over het al dan niet definitieve karakter van de opheffing van het conflict.

⁶⁵ EN 501

⁶⁶ EN 501

tenance à une classe".⁶⁷ Ook de menselijke solidariteit als wij-subject is niet meer dan een onverwerkelijkbaar ideaal.⁶⁸

Het wij-subject heeft volgens Sartre geen ontologische betekenis. Het is niets anders dan een manier van zich voelen temidden van anderen,⁶⁹ het is een „Erlebnis purement subjective",⁷⁰ „d'ordre psychologique".⁷¹ Er zijn twee redenen aan te geven waarom Sartre het wij-subject als ontologisch irrelevant beschouwt: de eerste hangt samen met het feit dat het wij-gevoel de anderen noch stelt als subject noch als object. Dit betekent dat wij elkaar niet doen *zijn*, zodat er niets verandert in het „comportement en face de l'être".⁷² Daar dit gedrag het object van de fenomenologische ontologie is, is de wij-ervaring ontologisch irrelevant.

De tweede reden is dat de wij-ervaring niet oorspronkelijk is. Het nous-sujet veronderstelt dat de anderen ons reeds gegeven zijn. Alleen als ik weet dat er anderen zijn kan ik aan mijzelf verschijnen als „une transcendence quelconque", of als „lid van de bak". Welnu het zijn vooral de oorspronkelijke ervaringen die voor een fenomenologische ontologie van belang zijn.⁷³

Tot besluit van deze paragraaf halen wij hier nog een tekst aan uit *Morts sans Sépulture*, waarin het verschil tussen het wij-subject en het wij-object duidelijk aan den dag treedt. Een groep verzetstrijders, waar-

⁶⁷ EN, 501. De tekst vervolgt „Sa situation, en effet, ne lui permet pas de se saisir comme engagé dans un nous-objet en communauté avec les autres membres de la classe bourgeoise. Mais d'autre part, la nature même du nous-sujet implique qu'il n'en fasse que des expériences fugaces et sans portée métaphysique. Le bourgeois ne communément qu'il y ait des classes, il attribue l'existence du prolétariat à l'action d'agitateurs, à des incidents fâcheux, à des injustices pouvant être réparées par des mesures de détail, – men vergelijkte hierbij de teksten die wij op de eerste bladzijden van onze studie aanhaalden – il affirme l'existence d'une solidarité d'intérêts entre le capital et le travail il oppose à la solidarité de classe une solidarité plus vaste la solidarité nationale où l'ouvrier et le patron s'intègrent en un Mitsein qui supprime le conflit. Il ne s'agit pas là, comme on l'a trop souvent dit, de manoeuvres ou d'un refus imbecile de voir la situation sous son vrai jour, mais le membre de la classe opprimante voit en face de lui comme un ensemble objectif „eux-sujets", la totalité de la classe opprimée sans réaliser corrélativement sa communauté d'être avec les autres membres de la classe opprimante les deux expériences ne sont aucunement complémentaires; il suffit, en effet, d'être seul en face d'une collectivité pour la saisir comme objet-instrument et pour se saisir soi-même comme négation interne de cette collectivité, c'est à dire simplement comme le tiers impartial"

⁶⁸ EN, 501.

⁶⁹ EN, 497.

⁷⁰ EN, 502.

⁷¹ EN, 496, 502.

⁷² Vgl EN, 83.

⁷³ Zie hierboven p. 59vv

onder een meisje, Lucie, is gevangen genomen en wordt gefolterd opdat zij de verblijfplaats van hun aanvoerder, Jean, die de minnaar is van Lucie, zouden verraden. De landwachters weten niet dat zij de gezochte al in hun macht hebben in de persoon van een boerenknecht die zij van niets verdenken. Zij hebben hem reeds verhoord en hij zal worden vrijgelaten. Jean zegt tot Lucie:

„... wij zijn samengesmeed. Alles wat zij jou hebben aangedaan, hebben zij ons tweeën aangedaan. Die smart, waar jij niet meer toe in staat bent, is de mijne; zij wacht je als je in mijn armen komt, daar zal zij onze smart worden. Liefste, geef me vertrouwen en wij zullen nog „wij” kunnen zeggen, wij zullen een paar zijn en alles samen dragen, zelfs jouw dood.

LUCIE: Ik haat ze, maar ze hebben mij in hun macht; maar ik heb ze ook in de mijne. Ik voel me dichterbij hen dan bij jou.

(*Lachend*) Wij! Jij wilt dat ik „wij” zeg? Zijn jouw polsen soms verbrijzeld zoals die van Henri? Heb jij brandwonden op je benen zoals Canoris? Toe nou. Je maakt er een spelletje van. Jij hebt niets gevoeld. Jij denkt het je alleen maar in.

JEAN: Verbrijzelde polsen... Oh, als het alleen maar daarom gaat om bij jullie te kunnen horen, dan is het zo voor elkaar. (*Hij zoekt, zijn blik valt op een haardijzer en hij pakt dat. Lucie barst in lachen uit.*)

LUCIE: Wat ga je nou doen?

JEAN (*legt zijn hand op de houten vloer en slaat haar met het ijzer*): Ik heb er genoeg van jullie te horen snoeven op jullie pijn alsof die een verdienste was. Ik heb er genoeg van als een arme tegen jullie op te moeten kijken. Wat zij jullie hebben gedaan, kan ik ook mijzelf aandoen. Dat kan iedereen.

LUCIE (*lachend*): Mis. Volkomen ernaast. Je kunt je je beenderen breken en je ogen uitsteken, maar dan beslis je zelf over je pijn. Jijzelf. Maar onze pijn is een verkrachting, omdat anderen ons die aandoen. Je kunt ons niet inhalen.

(*Stilte. Jean werpt het ijzer weg en kijkt Lucie aan.*)

JEAN: Je hebt gelijk. Ik kan niet bij jullie komen. Jullie zijn samen en ik ben alleen”.⁷⁴

Als samenvatting van onze paragraaf over het wij kunnen wij het volgende stellen:

1. Sartre bestrijdt Heidegger's Mit-sein. Dit is geen structuur die tot

⁷⁴ Th. I, 231v. In een andere vorm speelt dit thema ook een rol in *Les Mains Sales*. De intellectueel Hugo die nooit honger heeft gekend wordt door de partij-leden niet au sérieux genomen, p. 98vv. Vgl. E, 186.

het wezen van het *pour-soi* behoort. Dat er anderen zijn is niets dan een „*fait métaphysique et contingent*” en daarom iets dat onherleidbaar is.

2. Het „*être-avec*” veronderstelt het „*être-pour-autrui*” en daarmee het conflict.

3. Dit oorspronkelijke conflict sluit de realiteit van het *wij* niet uit.

4. In het *wij* kunnen twee vormen onderscheiden worden: het *wij*-subject en het *wij*-object.

5. Alleen het *wij*-object heeft ontologische betekenis. Deze is echter geen andere dan die van het *être pour autrui*.

6. Het *wij*-subject dat Sartre kent als *appréhension latérale non-thétique* is niet het *wij* van de liefde.

VIJFDE HOOFDSTUK

INTERPRETATIE

Inleiding.

In de vorige hoofdstukken hebben wij Sartre vrijwel op de voet gevolgd bij de uiteenzetting van zijn leer over de liefde en van hetgeen daarbij wordt verondersteld. In dit hoofdstuk zullen wij trachten de zin van dit alles nader te bepalen.

Daartoe zullen wij op de eerste plaats uiteenzetten dat zijn leer over de liefde om een nadere interpretatie vraagt (§ 1); daarna zullen wij een interpretatie voorstellen (§ 2) en tenslotte zullen wij wijzen op de problematiek welke door deze interpretatie wordt opgeroepen (§ 3).

§ 1. *De noodzakelijkheid van een nadere interpretatie.*

Hierboven stelden wij dat Sartre's leer over de liefde om een nadere interpretatie vraagt. Een interpretatie-poging schijnt echter een volkomen overbodige onderneming. Men kan menen redenen te hebben om zijn opvatting over de liefde af te wijzen of te becritiseren, maar een interpretatie schijnt overbodig omdat hetgeen hij over de liefde zegt, zeker wat de hoofdzaken betreft, duidelijk is en volkomen past in het geheel van de uiteenzettingen van *L'Être et le Néant*. Dit is het eerste punt dat wij in deze paragraaf naar voren zullen brengen. Wij kunnen dan tevens het voorgaande resumeren.

Daarna zullen wij echter zien dat er in ieder geval „extrinsieke” redenen zijn die ons tot een nadere bezinning dwingen. Anderen die zich ook in Sartre's opvattingen verdiept hebben, brengen hieromtrent zeer verschillende meningen naar voren. Deze meningen moeten door ons nader besproken worden. Zoals de zaken in feite liggen dwingen die verschillende meningen ons om ons te bezinnen op de strekking van heel Sartre's uiteenzetting. Dit is ons tweede punt.

Er zijn echter niet alleen extrinsieke redenen die ons tot interpretatie dwingen. In het geheel van Sartre's oeuvre komt een dubbele tendens tot uitdrukking. Men is geneigd te zeggen dat de man die verklaart dat de liefde bij wezen bedrog is en dat de hel de anderen is, moeilijk iets anders kan zijn dan een misanthroop, een cynicus voor wie elke gave ver-

vreemding betekent¹ en voor wie respect van de vrijheid van een ander niet meer is dan een ijdel woord.² Máár: dezelfde man legt én in zijn gedrag én in zijn litterair en wijsgerig werk een grote sociale bewogenheid aan den dag. Zo is er alle reden om te vragen welke de plaats en de betekenis is van de uiteenzettingen van *L'Être et le Néant* in het geheel van Sartre's oeuvre. Wij zullen dit nader uitwerken in het derde deel van deze paragraaf.

Tenslotte zullen wij er op wijzen dat er ook in *L'Être et le Néant* zelf verschillende aanduidingen te vinden zijn die ons nopen ons nader te bezinnen op de aard van de daarin gegeven analyses.

1. Het heeft er alle schijn van dat een nadere interpretatie van Sartre's opvatting over de liefde een overbodige onderneming is. Wat de hoofdzaken betreft is zij voldoende duidelijk en zij is ook volkomen coherent met de beginselen die aan *L'Être et le Néant* ten grondslag liggen.

Zijn leer is voldoende duidelijk. Zij komt in hoofdzaak op het volgende neer. Sartre gaat er van uit dat ik zekerheid heb omtrent het bestaan van een ander als ik zijn blik op mij voel rusten. Onder deze blik ervaar ik een vervreemding van mijn wereld en van mijzelf. De vervreemding van mijn wereld bestaat hierin dat mijn wereld een andere oriëntatie-centrum krijgt, die van mijzelf bestaat hierin dat ik tot object word in de wereld van een ander, met een zijn bekleed dat ik van de ene kant moet erkennen als het mijne, maar dat ik van de andere kant nooit realiseren kan. De ander heeft het geheim van mijn zijn.

Ik kan trachten mij van die blik te bevrijden, of de ander er toe te brengen mij dit geheim uit te leveren. In beide gevallen wordt die ander object voor mij, en die subjectiviteit waarvoor ik object ben ontsnapt mij.

Er zijn dus twee mogelijkheden: ofwel ik ben object voor de ander, ofwel de ander is object voor mij. Maar een gelijkwaardige wederkerigheid in de betrekkingen is uitgesloten. Daarmee staat onze verhouding in het teken van het conflict.

Dit grondschema wordt in alle concrete verhoudingen tot de ander teruggevonden, en ook in de liefde. Deze bestaat hierin dat ik mijn object-zijn op mij neem, en dus aan de ander de subjectsrol toeken. Vandaar dat bij Sartre de beschrijving van de liefde neerkomt op de beschrijving van het object dat ik ben voor de vrijheid van een ander. Maar door mijn objectsrol op mij te nemen, span ik de ander een valstrik. Want alle voordeel is hierbij aan mijn kant. Ik wil door de ander beschouwd worden als

¹ EN, 685. „Donner c'est asservir”. Vgl. p. 480, 684.

² EN, 479.

grensobject voor zijn vrijheid, zodat hij niet meer buiten mij kan. Maar als de ander mij zo nodig heeft, dan is het mijn bestaan dat daarmee een zin heeft gekregen. Mijn bestaan is gewild omdat het voor de ander de enige mogelijkheid is om nog tot de wereld te naderen. Dat betekent dat ik door hem boven heel de wereld gesteld word en dus niet meer een object-t midden-van-de-objecten ben. Het gevaar dat zijn vrijheid voor mij is, is daarmee voor mij bezworen. In zijn vrijheid ben ik in gevaar omdat ik door haar getranscendeerd word. Ben ik grens-object voor hem, dan ben ik l'indépassable.

Maar terwijl ik zulk een liefde van de ander vraag, vraagt hij om de mijne. Terwijl ik van mijn kant wil dat hij subject zij, en ikzelf object, wil hij van zijn kant object zijn en aan mij de subjectsrol laten. Onze aspiraties gaan in tegengestelde richting en zo moet gezegd worden dat de liefde uiteraard in het teken van het conflict staat.

Gabriel Marcel heeft naar aanleiding van deze theorie gezegd: „Sur la sexualité et particulièrement sur la caresse, il apporte les précisions les plus pertinentes, mais l'auteur ne parviens pas, je ne dis même pas rendre compte de l'amour, mais à le penser”.³ Wat hij onder de naam van liefde beschrijft is volgens Gabriel Marcel niets anders dan een spookbeeld. In een vroegere studie, waarin ook de concrete verhoudingen tot een ander ter sprake kwamen, hebben wij zelf eens geschreven: „Wanneer, zoals het geval is in het systeem van L'Etre et le Néant, elke verhouding tot de ander zinloos is, en zelfs de liefde tot mislukking gedoemd is, dan is er maar één houding mogelijk: afwijzen. Want zelfs wanneer het verstand de fout in de redenering niet zou zien, dan zouden nog het hart en heel ons feitelijke leven tegen een dergelijke doctrine protesteren”.⁴ Wat ons destijds reeds bevreemde was hoe iemand die in staat is een werk als L'Etre et le Néant te schrijven, de fout in zijn eigen uiteenzetting van de liefde niet heeft gezien. Zij lijkt immers zo in het oog lopend.⁵ Als ik zelf maar met de ander deed, wat ik volgens Sartre van hem verwacht, dan zouden wij niet alleen tot een theorie van de liefde komen die in overeenstemming is met de opvattingen van andere contemporaine auteurs, maar die ook deze vaak in ontologische

³ G. Marcel, l.c. p. 247.

⁴ A. J. Arntz, Het aanvaarden der lichamelijkeheid, in: Lichamelijkeheid, Utrecht, 1951, p. 155.

⁵ Vergelijk ook de opmerking van Ayer: „Sartre perceives this consequence (namelijk de oneindige reeks bij de liefde), but in stead of concluding as one would expect, that there is something wrong in his definitions...” Men zou hetzelfde kunnen zeggen van het constateren van het contradictorische karakter dat het ideaal van de liefde eigen is. R. Ayer, l.c. p. 108.

diepte overtreft. Op hetgeen hij nu over de liefde zegt, zou men zijn eigen kritiek op Hegel's theorie over de Heer en de Slaaf kunnen toepassen: „Malgré son ampleur, malgré la richesse et la profondeur des aperçus de détail dont fourmille la théorie, elle ne parvient pas à nous satisfaire”.⁶ Het lijkt ons niet te ontkennen dat Sartre's theorie over de liefde een massa kostelijke detailopmerkingen behelst, maar haar grote lijn is niet bevredigend. Hij beschrijft de liefde te veel als ware zij een ontvangende, niet een „schenkende deugd”.

Veronderstellen wij een ogenblik, dat Sartre als uitgangspunt van zijn theorie had genomen niet het feit van het vragen van wederliefde, maar de idee van liefde als gave. Tot welk resultaat zou hij dan zijn gekomen? Deze vraag lijkt ons ver af te voeren van het onderwerp dat wij ons voorgenomen hebben hier te behandelen. In wezen is zij echter niets anders dan de vraag naar de coherentie van de theorie van de liefde met het overige van het sartrianse systeem. Want als wij stellen dat de liefde een gave is, dan heeft Sartre zijn antwoord daarop klaar: „le don est un asservissement”. want wanneer ik geef, dwing ik de ander deze gave aan te nemen en er erkentelijk voor te zijn. Door de liefde voor te stellen als gave komen wij tot hetzelfde resultaat als in de door Sartre voorgestane duiding van het verschijnsel. In beide gevallen is het resultaat: un asservissement de l'autre.

Men lost deze moeilijkheid niet op door te zeggen, dat men met het geven wacht of alleen dan geeft, wanneer men weet dat de gave welkom is en gaarne ontvangen wordt. Want dan blijft staan dat ik bij dit geven de ander transcendeer naar mijn eigen mogelijkheden, en daarmee maak ik de ander tot object. Onze poging heeft een averechtse uitwerking, want in de theorie van Sartre kan ik tenminste nog de illusie hebben de ander in zijn subjectiviteit te laten. Of men de liefde nu denkt in het object-subject-schema dan wel in dat van subject-object, het eindresultaat is in beide gevallen een onderwerping van de ander.

Was er een ander resultaat te verwachten? Neen. Voor Sartre zijn de concrete verhoudingen tot een ander niets anders dan varianten op het thema van de oorspronkelijke verhouding tot de ander, welke ontdekt wordt in de blik. Zijn theorie over de blik kent geen andere mogelijkheden dan het subject-object en het object-subject-schema.

Men kan Sartre eenzijdigheid verwijten in zijn theorie van de blik. Zonder nader bewijs stelt hij de Medusa-blik als het prototype en verwaarloost hij zonder opgave van redenen alle medelijdende, bemoedigende,

⁶ EN, 294.

troostende enz. blikken.⁷ Hij kent geen knipoogje van verstandhouding, dat men, uitgaande van een tekst uit Huis Clos zou kunnen interpreteren als een zich samen in veiligheid stellen voor de wereld.⁸ Het is mogelijk dit verschil in blikken breed uit te spinnen, om aldus het insufficiënte van Sartre's theorie over de blik aan te tonen. Maar dan dient men zich te realiseren, dat men zich daarbij impliciet blijft stellen op hetzelfde niveau als Sartre: de eerste verhouding tot de ander is gelegen op het vlak van het zien.

Het is echter de vraag of deze vooronderstelling waar is. Gusdorf wijst er ergens op dat doofheid ons meer scheidt van onze medemensen dan blindheid.⁹ Deze laatste hindert ons vooral in onze omgang met de wereld. Vandaar dat de vraag gewettigd is of men het probleem van de oorspronkelijke verhouding tot de ander niet op de eerste plaats moet stellen in het horen in plaats van in het zien. Een dergelijke niveau-verandering schijnt met name een belofte in te houden voor het probleem van de liefde. Wie denkt hier niet aan Heidegger's „Und in diesem Hören werde ich ihm zugehörig“.¹⁰

Hier moet echter opgemerkt worden dat dit alles aan Sartre niet is ontgaan. Het probleem van het spreken wordt door hem op meerdere niveaus gesteld. Er is een probleem van de verhouding tussen denken en spreken,¹¹ en er is een probleem van het spreken als een algemene menselijke techniek,¹² waardoor wij ons behoren tot een bepaalde concrete menselijke gemeenschap op ons nemen. Dit is het probleem van het spreken van een bepaalde taal, nederlands, frans, duits, enz. waarbij wij ons volgens vaststaande regels van bepaalde woorden bedienen om iets aan te duiden. Maar er is ook een nog dieper liggende taal, die aan de gesproken taal voorafgaat: de taal van het beduidend-zijn.¹³ Dit spreken wordt door Sartre gerekend tot de relations concrètes avec autrui,¹⁴ en het wordt geduid volgens het bekende schema. Als ik spreek ben ik beduidend object, terwijl de ander die luistert een zwijgende transcendentie is. Het spreken-luisteren is dus voor Sartre niet een oorspronkelijk gegeven, maar iets dat de blik veronderstelt. Hetgeen wij hierboven stelden dringt zich nu als

⁷ Arntz, l.c. p. 146. Zie ook W. Luijpen, l.c. p. 192.

⁸ Th. I, 118.

⁹ G. Gusdorf, *La parole*, Paris, 1953, p. 88.

¹⁰ SZ, p. 163.

¹¹ EN, 322, 527.

¹² EN, 596. Vgl. S II, 71.

¹³ EN, 441.

¹⁴ EN, 431.

vraag aan ons op: Vanwaar Sartre's „voorliefde" voor de blik en wel in die concrete vorm welke hij er van beschrijft?

Het antwoord op deze vraag is eenvoudig. Zijn theorie over de blik is niets anders dan een toepassing van reeds eerder gestelde beginselen. Sartre's theorie over de blik is in eerste instantie een antwoord op de problematiek van het solipsisme. Als er gevraagd wordt: Hoe heb ik zekerheid omtrent het bestaan van een ander, dan kan het antwoord slechts luiden: doordat ik zijn transcendentie als transcendentie, als transcendence transcendante, niet als transcendence transcendée, ervaar. Welnu, het eigene van een transcendentie is juist de negatie. Dus moet ik de negatie van de ander ervaren. De ervaring van de vervreemding doordat ik in andermans wereld word opgenomen, en in de tijd van de wereld of van een ander wordt geplaatst, dat ik een zeker iemand word, voorzien van kwaliteiten, mogelijkheden, waarde of onwaarde, dit alles is de ervaring van gedetermineerd, en daarmee genegeerd te worden: *Omnis determinatio est negatio*. Maar ook geldt het omgekeerde: *Omnis negatio est determinatio*.

Dit toont dat Sartre's voorliefde voor een blik van het Medusa-type niet willekeurig is. Deze blik doet onze mogelijkheden verstenen, doet ze zijn wat zij zijn en maakt ze daarmee determineerbaar. Alleen door een gedetermineerd-worden te ervaren, kan ik een negatie ervaren, en het is alleen in het genegeerd worden dat ik de transcendentie van de ander kan ervaren.

Ik kan echter de transcendentie van de ander niet ervaren, zonder mij te stellen tegenover datgene wat ik ervaar, zonder datgene wat ik ervaar te negeren. Met andere woorden: Als ik ervaar dat de ander mij negeert, dan ligt daarin reeds een verwijzing naar mijn negatie van de ander. Op grond hiervan zegt Sartre dat de oorspronkelijke verhouding tot de ander niets kan wezen dan een conflict.

Met dit alles toont zich de eigenlijke inzet van Sartre's theorie over de blik. In de beschrijving daarvan gaat het om de transcendentie/negatie. Wij hebben misschien wel een ogenblik kunnen menen te ontsnappen aan de rigueur van zijn uiteenzettingen door de oorspronkelijke verhouding van de blik te verleggen naar het horen. Nu blijkt de ijdelheid daarvan. Het gaat niet om zien als zien of horen als horen. Het gaat om de ervaring van een transcendentie als transcendentie, en daarmee als negativiteit. In elke concrete verhouding tot de ander ligt dan ook deze negatie besloten, en eventuele tegenstellingen die er tussen concrete verhoudingen zouden kunnen bestaan worden op dit niveau aufgehoben.

Sartre's opvatting over de transcendentie als negatie heeft op haar beurt

weer haar vooronderstellingen, als wij het tenminste zo mogen formuleren. Deze vooronderstellingen zijn: op de eerste plaats dat het bewustzijn steeds bewustzijn van iets is, en vervolgens dat het bewustzijn steeds bewustzijn (van) zichzelf is. De eerstgenoemde stelling moet volgens Sartre aldus worden verstaan: Bewustzijn is steeds bewustzijn van iets anders, van iets dat ik *niet* ben. Het oorspronkelijke bewustzijn is niet een reflexief bewustzijn van mijzelf. De reflexie veronderstelt het prae-reflexieve bewustzijn van iets dat ik niet ben. Zo ligt in de transcendentie steeds de negatie.

De tweede stelling dat het bewustzijn van iets steeds gepaard gaat met een bewustzijn (van) zichzelf, wordt door Sartre aldus verstaan dat het bewustzijn dan ook moet zijn in een wijze van niet-identiteit met zichzelf. De negatie die door het thetische bewustzijn tussen mij en het andere gelegd wordt, wordt hiermee geïnterioriseerd: het bewustzijn *is* in een modus van niet-identiteit met zichzelf. Volkomen identiteit zou bewustzijn (van) zichzelf uitsluiten. Daarom moet er niet-identiteit in het bewustzijn zelf liggen.

Al zijn wij genoopt te spreken van een thetisch en een niet-thetisch bewustzijn, waardoor de indruk van een tweeheid wordt gewekt, in feite is er geen tweeheid. Het niet-thetische bewustzijn impliceert het thetische en het thetische het niet-thetische. Op grond van deze wederzijdse implicatie is het daarom ook niet geheel en al juist om de term „vooronderstellingen” te gebruiken. Het is wel waar dat Sartre eerst zijn theorie over de niet-identiteit van het bewustzijn uiteenzet, en pas daarna die van de transcendentie, waardoor de indruk wordt gewekt dat de niet-identiteit van het bewustzijn met zichzelf de transcendentie mogelijk maakt, maar in feite is het zo dat er geen transcendentie is zonder niet-identiteit en geen niet-identiteit zonder transcendentie.

Samenvattend kunnen wij dus het volgende stellen. Sartre's opvatting over de liefde is niets anders dan een consequentie van zijn leer over de blik. Zijn leer over de blik is niets anders dan een toepassing van zijn leer over de transcendentie. Zijn leer over de transcendentie met haar sterk benadrukken van de rol van de negatie is weer niets anders dan zijn leer die de negatie in het hart van het bewustzijn legt. Door steeds verder terug te vragen hebben wij de coherentie van zijn opvatting over de liefde met het uitgangspunt van de fenomenologische ontologie aangetoond.

2. De kritiek. Men kan zeggen dat wij door aldus de nadruk te leggen op de coherentie van het systeem alleen maar bezwarend materiaal inbrengen in „l’Affaire Sartre”, zoals R. Las Vergnas het eens heeft ge-

noemd. Wij schijnen ons aldus aan de zijde van Cl. E. Magny te plaatsen die meent dat men maar één keuze heeft: L'Être et le Néant en bloc te aanvaarden ofwel het en bloc te verwerpen.¹⁵ Er is echter nog een derde mogelijkheid: heel Sartre's ontologische onderneming en bloc te interpreteren. Maar alvorens ons daaraan te wagen zullen wij eerst kennis nemen van de meningen van anderen. Daardoor zal de noodzakelijkheid van een interpretatie duidelijker aan het licht treden.

Wanneer men de litteratuur rond Sartre overziet moet men zeggen dat zijn beschouwingen over de liefde en over het être pour autrui scherpe critiek hebben uitgelokt. Slechts R. Lauth maakt op deze regel een uitzondering. Naar zijn mening behoort hetgeen Sartre zegt over het être pour autrui tot het beste wat er op dit gebied geschreven is.¹⁶ Hij laat echter na een reden op te geven voor deze waardering.

Het oordeel van Cl. Ed. Magny is iets genuanceerder. Zij zegt: „Sartre's theorie is opmerkelijk goed van toepassing op de sexualiteit – de analyses van de begeerte en de liefkozing behoren, zoals G. Marcel terecht heeft doen opmerken tot de best geslaagde van het hele boek, – maar veel minder op de liefde”.¹⁷ Haar waardering geldt dus niet voor al de beschrijvingen van L'Être et le Néant, maar slechts voor een deel daarvan. Of anders gezegd: Slechts een bepaalde „laag” van de mens wordt door Sartre juist beschreven. Wij blijven dan echter voor de opgave staan een aannemelijke verklaring te vinden voor Sartre's falen bij het beschrijven van de liefde.

De verwijzing van Cl. E. Magny naar G. Marcel die wij zo juist aanhaalden blijkt bij contrôle niet geheel en al nauwkeurig. Hij zegt inderdaad: „Sur la sexualité et particulièrement sur la caresse, il apporte les précisions les plus pertinentes”. Maar wat de liefde betreft is zijn oordeel harder dan de tekst van Magny doet vermoeden: „Nulle part l'auteur ne parvient, je ne dis même pas rendre compte de l'amour, mais à le penser”.¹⁸ Wat Sartre onder de naam van liefde beschrijft is niets anders dan een spookbeeld.¹⁹

In laatste instantie, aldus Marcel, ligt de fout van het sartrisme in het feit dat het een systeem is dat voor de genade geen ruimte openlaat.²⁰ De onmiddellijke reden van het falen van Sartre's beschrijving van de

¹⁵ Cl. Ed. Magny, *Système de Sartre*, Esprit, XIII (1945), p. 564-580; 708-724, Zie p. 722.

¹⁶ R. Lauth, l.c. p. 258.

¹⁷ Cl. Ed. Magny, l.c.

¹⁸ G. Marcel, l.c.

¹⁹ *ibid.* p. 256.

²⁰ *ibid.* p. 255.

liefde is, dat „l'altérité dans sa pureté est chargée d'une valeur que l'analyse paraît ici ignorer”.²¹ Deze waarde is Sartre ontgaan omdat hij de analyse van de blik, hoe scherp deze ook moge zijn, toch niet ver genoeg heeft doorgevoerd. Zeggen dat ik mij voor iemand over mijzelf schaam, is niet voldoende. Ik moet zeggen dat ik oorspronkelijk mij schaam tegenover iemand die overwicht op mij heeft. De bedoeling van Marcel schijnt nu deze te zijn: dit overwicht is niet verbonden aan een bepaalde eigenschap – zijn gezag over mij, of zijn superioriteit op een of ander gebied – maar aan het feit dat hij als persoon een waarde vertegenwoordigt. Uit de erkenning van deze waarde spruit de schaamte voort, niet uit de blik als blik. Want een slaaf als slaaf kijkt mij ook aan, zonder dat zijn blik in mij schaamte oproept.

Dit laatste zou Sartre ontkennen. De slaaf als slaaf kijkt mij niet aan. Hij wordt bekeken. Hij kan mij wel zien, maar als slaaf richt hij zijn blik niet op mij. Als hij zijn blik op mij richt, dan bevrijdt hij zich uit de slavernij, en stelt zich tegenover mij als subject, terwijl ik zelf dan niet meer dan een object voor hem ben. Maar als hij zich als subject stelt, is hij dan niet voor mij „un être qui a pour moi un prestige, qui a sur moi un ascendant”? Het op mij nemen van mijn schaamte is niets anders dan de erkenning van de superioriteit van de ander. Het zou er dus de schijn van kunnen hebben dat Sartre eigenlijk niets anders zegt dan Marcel. Toch zijn hiermee niet alle moeilijkheden opgelost. Want men zou kunnen opmerken dat men bij Sartre wel de erkenning van subjectsrol vindt, maar dat is nog iets anders dan de erkenning van het subject als waarde. Dit laatste schijnt in het oog van Marcel bij Sartre te ontbreken. Hij heeft tenminste, volgens Las Vergnas, te Lille en Parijs lezingen gehouden over „Les techniques de l'avalissement de Buchenwald à J. P. Sartre”.²² Of deze verwijten aan het adres van Sartre gefundeerd zijn, zullen wij echter in het volgende deel van deze paragraaf nader bespreken. In ieder geval leren wij uit de kritiek van Marcel dat wij ons de vraag moeten stellen of de ander als ander een waarde vertegenwoordigt. Anders gezegd: Is Sartre zelf aan het woord als Hoederer in *Les Mains Sales* aan Hugo verwijt: „Tu n'aimes pas les hommes, Hugo, tu n'aimes que les principes... Pour moi, ça compte un homme de plus ou de moins dans le monde. C'est précieux...”²³ Voorlopig zetten wij dus een vraagteken achter de reden die G. Marcel opgeeft voor het falen van Sartre's beschrijving van de liefde.

²¹ *ibid.* p. 246.

²² R. Las Vergnas, l.c. p. 77, noot 44.

²³ LMS, 212, 213.

Jeanne Mercier verwijt aan Sartre dat „er niets meer op de haat lijkt dan de liefde zoals die door Sartre beschreven wordt”.²⁴ Zij laat echter na dit oordeel nader te funderen. Hier vrezen wij echter dat de worm ergens anders in de vrucht zit dan waar zij hem zoekt. Haat is steeds in eerste instantie haat van een ander, terwijl men van de liefde zoals die door Sartre beschreven wordt moet zeggen dat zij niets anders dan eigenliefde is.²⁵

Dit is tenminste de strekking van de kritiek die Collins geeft. Hij zegt dat het geheel van Sartre's ontologie hem er toe brengt de Eros als de enige vorm van liefde te beschouwen en het egoïsme als het grondmotief van elk persoonlijk ontwerp. „Als God geen werkelijkheid is, is er geen antwoord op het probleem van de ander. Een louter aardse fundering van de gemeenschap is onmogelijk behalve op een oppervlakkig niveau dat niet de gehele mens aangaat en bindt. Als een harmonieuze en voortdurende vereniging, die in de liefde gegrond is, slechts een ijdel ideaal is, dan zal de menselijke persoon een geïsoleerd en gefrustreerd wezen blijven. De liefde kan alleen deze vereniging voltrekken en tegelijkertijd de vrijheid respecteren, als de agapè, de goddelijke liefde, als bewegende kracht achter de eros en de philia komt te staan. Als de andere vormen van liefde hun autonomie niet prijsgeven aan de liefde tot God, zal hetgeen Sartre zegt omtrent de persoonlijke betrekkingen zijn waarschijnlijkheid behouden”.²⁶ Het heeft er alle schijn van dat Collins Sartre met eigen munt terugbetaalt. Als er eenmaal verklaard is dat men zoekt te komen tot een „position athée cohérente”,²⁷ dan ligt het voor de hand dat degenen die dit atheïsme niet delen in dit atheïsme de verklaring zoeken van al hetgeen zij in een filosofie onaanvaardbaar achten. Is het atheïsme van Sartre werkelijk de sleutel van L'Être et le Néant? Wij moeten bekenen dit beslist niet zonder meer duidelijk te vinden. Hierboven hebben wij getracht Sartre's leer over de liefde te herleiden tot de grondslagen van zijn ontologie. Maar de beginselen die wij daarbij als uitgangspunt vonden zijn niet zonder meer atheïstisch te noemen. Wel zou men kunnen zeggen dat Sartre er in feite atheïsme uit afleidt,²⁸ maar dit is iets anders dan atheïsme als uitgangspunt nemen.²⁹

²⁴ J. Mercier, l.c. p. 237.

²⁵ Vgl. ook J. W. Alexander, l.c.: „le sentiment d'autrui est à base d'égoïsme”, p. 101.

²⁶ J. Collins, l.c. p. 97.

²⁷ EH, 21

²⁸ Deze afleiding is echter niet stringent, zoals ook St. Breton, Le principe d'intentionnalité implique-t-il l'athéisme, in Sapiientia Aquinatis, I, Roma 1955-'56, p. 409-417, aantoot.

²⁹ „On passe à côté de la philosophie quand on la définit comme athéisme, C'est la philosophie vue par le théologien”. M. Merleau-Ponty, Eloge de la philosophie, Paris, 1953, p. 63.

De zaak ligt o.i. als volgt: Aan het hele systeem van Sartre ligt een bekommernis om de mens ten grondslag. Datgene waarvoor hij met name beducht is, is de Verdinglichung des Menschen, of, in een andere terminologie, zijn vervreemding.

Deze bekommernis om de mens vindt op het niveau van de fenomenologische psychologie zijn uitdrukking op positieve wijze door de zorg voor het handhaven van de zuiverheid van het bewustzijn; op negatieve wijze door de strijd tegen de bewustzijnsinhouden.

Doorgedacht tot op het ontologische niveau betekenen deze twee stellingen dat alles waarvan het bewustzijn zich bewust is, buiten het bewustzijn ligt. Daarmee wordt het bewustzijn „un vide total”³⁰ en wordt aan het bewustzijn een zijnswijze toegekend die radicaal verschilt van de zijnswijze van alles wat is. Zo komt Sartre er toe aan het bewustzijn alle zijn te ontzeggen. Dit is een middel om alle chosisme te voorkomen.

Deze opvatting van het bewustzijn als néant d'être heeft haar weerslag op het zijnsbegrip. Hierboven hebben wij, uitgaande van het woordgebruik, een overzicht gegeven van de verschillende betekenissen die het woord „être” bij Sartre heeft.³¹ Nu wij ons meer verdiept hebben in de denkwereld van Sartre, kunnen wij een ordening opzetten uitgaande van de inhoud. Twee hoofdbetekenenissen tekenen zich dan af: être als zijnswijze: zijn in identiteit met zichzelf,³² en être als zijns-feit. Dit laatste kan genomen worden als werkwoord: zijn is: in feite bestaan, als deelwoord: être is het bestaande, als totaliteit der bestaanden, in eerste instantie: το παν.³³

Tegenover Etre als zijnswijze staat het néant van het bewustzijn; tegenover het être als zijnsfeit staat „niet-bestaan”. In geen van beide gevallen kan de idee van een meer of minder zijn een rol spelen. Sartre kent het bij zich zijn niet als een hogere vorm van het zichzelf zijn; meer en minder bestaan is zinloos, vooral als men alle worden en alle potentialiteit beschouwt als loutere objectivering van een menselijke verwachting.³⁴ Met andere woorden: alle idee van een zijnsanalogie is Sartre vreemd.³⁵

³⁰ EN, 23. Zie hierboven p. 12vv.

³¹ Zie hierboven p. 46.

³² Dit zijn dus de betekenissen 12, 13.

³³ Dit zijn dus de betekenissen 2, 3, 7, 8, en afgeleid 9, 10.

³⁴ Zie hierboven p. 53v.

³⁵ Zie ook *Le Blond*, Qu'est ce que l'existentialisme?, Etudes, t. 248 (1946), p. 336-350, waar hij wijst op de univociteit van de act, p. 350. In onze geest critiqueert ook Collins Sartre, l.c. p. 86.

Worden zijn en bewustzijn op de hier aangeduide wijze tegenover elkaar gesteld, dan is het consequent dat een „être en-soi-pour-soi” een onmogelijkheid is. Dit wezen zou zowel in identiteit als in niet-identiteit met zichzelf zijn. De termen nemend als Sartre ze verstaat kan men niets anders doen dan het contradictorische karakter van deze godsidee toegeven. Máár: al ziet het gelovige denken in God én een Absolute Persoon en het Subsistente Zijn, het verwerpt de idee dat Persoon en Zijn hier in een synthetische verhouding zouden staan. Dit is strijdig met Gods eenheid. In de mate dat de Godsgedachte denkbaar is, is zij slechts denkbaar als identiteit van Bewustzijn en Zijn. Ook voor een ontologie kan de godsgedachte slechts zinvol zijn als zij op een of andere wijze de fundamentele eenheid tussen zijn en bewustzijn aanvaardt.

Van deze laatste gedachte uitgaande kan men ook het tweede bezwaar van Sartre tegen de Godsidee ondervangen, te weten dat God een vrijheid zou zijn die de menselijke vrijheid doodt. Als bewustzijn en zijn fundamenteel identiek zijn wordt het denkbaar dat God de menselijke vrijheid doet zijn. Men kan dan nog een stap verder gaan dan die „prêtre antifasciste” die door Simone de Beauvoir met instemming wordt aangehaald: „Dieu avait un tel respect de l'homme qu'il l'a créé libre”.³⁸ Dit zou men nog kunnen verstaan als: God laat de mens vrij. Maar God láát de mens niet vrij. Hij werkt de vrijheid in hem uit.³⁷

Resumeren wij dit alles in een paradox: Sartre is dermate bekommerd het mensbeeld van chosistische smetten te zuiveren, dat zijn godsgedachte slechts chosistisch kan wezen. Daarom menen wij dat zijn atheïsme meer conclusie dan uitgangspunt is.

De eigenlijke „inspiration” van Sartre is, zoals Jeanson te verstaan geeft,³⁸ en waarin Varet hem terecht bijvalt,³⁹ veel meer van ethische dan van ontologische aard. Wij delen daarom dan ook niet de opvatting van Collins⁴⁰ die een uitgesproken ontologische stelling als de fundamentele intuïtie van Sartre beschouwt: de absurditeit van het zijn. Zijn is voor Sartre absurd, omdat, zoals wij vroeger reeds opmerkten,⁴¹ zin en grond slechts verschijnen binnen het gebied van de transcendentie. Een tekst uit *Les Mouches* geeft te verstaan dat de dingen heel goed een god boven zich verdragen. De eigenlijke kwestie voor Sartre is of de mens een god

³⁸ S. de Beauvoir, l.c. p. 101.

³⁷ Vgl. S. Thomas, *Summa Theol.* I, 83, 1 ad 3.

³⁸ Jeanson, *Problème moral*, ... p. 33.

³⁹ Varet, l.c. p. 186.

⁴⁰ Collins, l.c. p. 99v.

⁴¹ Ze hierboven p. 39v.

boven zich verdraagt.⁴² Daarom lijkt ons dat de discussie over absurditeit van het zijn — atheïsme de eigenlijke kern van de kwestie mist.

Keren wij na deze *mise au point* naar onze bespreking van de kritiek op Sartre's uiteenzetting over de liefde terug.

Wij betwijfelen dus of Collins gelijk heeft als hij in het atheïsme de uiteindelijke vooronderstelling van Sartre's ontologie ziet. Wij kunnen hem echter wel bijvallen als hij zegt dat Sartre's opvatting over de liefde een consequente doortrekking is van de beginselen van zijn ontologie, en dat zij niets anders is dan een eros, als men daar tenminste eigenliefde onder verstaat, een liefde waarin ik mijzelf tot doel stel. Ons oordeel kan echter pas definitief zijn, wanneer wij ons bezonnen hebben op die raadselachtige voetnoot, die wij reeds vermeldde: „Deze beschouwingen sluiten de mogelijkheid van een moraal van bevrijding en van heil niet uit.”

Volgens Nédoncelle heeft Sartre niets anders beschreven dan een surrogaat-liefde. „Je me demande si, malgré les apparences, sa doctrine traite de l'amour ou des succédanés de l'amour”.⁴³ Want volgens Nédoncelle is de centrale gedachte van Sartre deze: „l'amour est une absurdité qui nous ramène à la solitude”.⁴⁴ Een absurditeit, want ik leg het er op aan dat een ander mij in vrijheid bemint. Maar dan vind ik ook niets anders dan mijn eigen wil. Daarom is de liefde eenzaamheid. In de grond van de zaak is zij niets anders dan een poging de ander te verleiden.

Een tweede bezwaar van Nédoncelle is dat Sartre de wederkerigheid niet voldoende onderzoekt. Niet die wederkerigheid welke bestaat in het feit dat liefde wederliefde vraagt, maar „cette double réciprocité qui est celle des amants heureux”.⁴⁵ Deze wordt slechts in het voorbijgaan behandeld en enkel beschouwd als een gelukkig toeval. „Cette joie, „si elle existe”, dit-il, provient de ce qu'autrui décide aussi de m'aimer; désormais nous nous accordons dans un double défi, mais nous nous retrouvons par là même sur la fragile passerelle d'un joie commune: la joie de nous sentir aimés, c'est à dire de nous sentir justifiés d'exister, parce que nous considérons tout notre être comme une pâture que nous offrons généreusement au désir d'autrui”.⁴⁶ Nédoncelle beroept zich hier op pag. 438-439 van *L'Être et le Néant*. „Que je suis bon d'avoir des yeux, des cheveux, des sourcils et de les prodiguer inlassablement dans un débordement

⁴² Th I, 98 Zie ook p. 99 „Tu es le roi des Dieux, Jupiter, le roi des pierres et des étoiles, le roi des vagues de la mer Mais tu n'es pas le roi des hommes”.

⁴³ *M Nédoncelle* 1c p 73

⁴⁴ *ibid* p 68

⁴⁵ *ibid* p 72

⁴⁶ *ibid* p 72

de *générosité à ce désir inlassable qu'autrui se fait librement être*". Na deze woorden vervolgt Sartre inderdaad met: „Au lieu que, avant d'être aimés, nous étions inquiets de cette protubérance injustifiée... qu'était notre existence, ... nous sentons à présent que cette existence est reprise et voulue par une liberté... et que nous voulons nous-mêmes avec notre propre liberté. C'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe: nous sentir justifiés d'exister.⁴⁷ Er is inderdaad een overgang van het „je" naar het „nous". Maar wijst dit naar die „joie commune" waarover Nédoncelle spreekt? Dit is niet duidelijk, want onmiddellijk hierop wordt „wij" weer gebruikt in de zin van een pluralis auctoris: „Si l'aimé peut nous aimer, il est tout prêt à être assimilé par notre liberté".⁴⁸ Bovendien zou dit „nous" een nous-sujet moeten wezen. Maar in de theorie van het nous-sujet vinden wij bij Sartre geen plaats voor de liefde. En als zij er een plaats in zou hebben, dan zou dit een anomalie zijn. Want Sartre kent, zoals wij zagen, aan het nous-sujet geen ontologische betekenis toe, terwijl de liefde deze wel heeft.

Volgens Nédoncelle zou deze vreugde berusten op een gave. Ook hier zouden wij een vraagteken willen plaatsen. De context, waarin inderdaad over *générosité* gesproken wordt, is dat ik, als ik bemind word, op een andere wijze mijn eigen facticiteit ervaar. Buiten de liefde ervaar ik mijn facticiteit als een onherleidbaar feit. Als ik bemind word, heb ik recht op het bestaan. En als ik dit bestaan dan op mij neem, wordt het loutere edelmoedigheid. Het lijkt wel alsof ik zo goed ben te willen bestaan. Wat Sartre hier zegt is niets anders dan zijn stelling dat ik, wanneer ik de ander in de liefde in mijzelf zou kunnen incorporeren, fundament van mijzelf zou zijn. Het heeft er de schijn van dat in de liefde „le désir de se fonder" vervuld wordt. Als ik fundament van mijzelf zou zijn, dan zou ik inderdaad door mijn eigen goedheid bestaan. Deze goedheid wordt door Sartre une *générosité* genoemd om de tegenstelling te markeren met de verkwisting van de absurde veelheid der zijnden: men denke hier aan de tekst van La Nausée: „Tonnen en tonnen van bestaan".⁴⁹ „Wij waren een massa zijnden, beschaamd, verlegen met onszelf. We hadden niet de minste reden om er te zijn. Geen van allen. Ieder... voelde zich te veel met betrekking tot de anderen. „Te veel" was de enige verhouding die ik leggen kon. En ikzelf, ... ik ook, ik was te veel".⁵⁰ In de *générosité* die inderdaad door Sartre genoemd wordt, kunnen wij daarom de idee van een geven

⁴⁷ EN, 438.

⁴⁸ EN, 439.

⁴⁹ N, 171.

⁵⁰ N, 163.

niet lezen. Wij vragen ons zelfs af, of die idee van geven wel een plaats zou kunnen hebben in de beschrijving van de liefde die Sartre geeft. Als ik geef, stel ik mijzelf als subject, en niet als object. In het aannemen van de gevende houding ligt een onderwerping van de ander besloten, maar een onderwerping die veel meer verwant is met die welke het sadisme beoogt dan met die welke in de liefde besloten ligt. Terwijl Nédoncelle dus meent dat er in Sartre's beschrijving van de liefde een, zij het ondergeschikte, plaats wordt ingeruimd voor het geven, neigen wij er veeleer toe over daar in het geheel geen plaats voor in te ruimen.

Deze bezwaren tegen sommige onderdelen van Nédoncelle's uiteenzetting betekenen niet dat wij ons zonder meer van zijn fundamentele stellingen: (Pour Sartre) „l'amour est une absurdité, qui nous ramène à la solitude” en „Sartre est décidé à définir l'amour par la possession beaucoup plus que par la promotion”⁵¹ willen distanciëren.

Het ligt voor de hand dat men Sartre's falen in het beschrijven van de liefde heeft geweten aan zijn theorie van de blik. Deze zou van dien aard zijn dat zij elk affirmerend contact tussen de bewustzijnen onmogelijk maakt. Zoals J. Mercier terecht schrijft, „is met de blik de Kampf der Bewusstseine ontbrand. Alle betrekkingen tussen de mensen zijn niets anders dan variaties op het thema van de strijd op leven en dood tussen de bewustzijnen. De liefde is niet meer dan een episode uit deze strijd”.⁵² In dezelfde geest schrijft ook Nédoncelle: „Uitgaande van de blik als fundamentele vorm van de concrete relaties tot de ander, stelt hij a priori heel de intersubjectiviteit in het teken van de bedreiging. Hij stelt bij voorbaat dat alle continuïteit tussen personen onmogelijk is”.⁵³

Deze twee kritieken vullen elkaar op merkwaardige wijze aan. Mercier wijst op de historische origine van de theorie van de blik: Hegel's leer over de verhouding tussen de Meester en de Slaaf. Zakelijk geeft Nédoncelle een van de redenen aan, waarom Sartre zich van Hegel's opvatting distancieert. In Hegel's leer wordt de tegenstelling tussen de Heer en de Slaaf op een gegeven ogenblik aufgehoben. Sartre verwijt aan Hegel juist dit „optimisme”.⁵⁴ Om zelf dit optimisme te vermijden „stelt hij bij voorbaat dat alle continuïteit tussen personen uitgesloten is”.

„La conscience est hégélienne – Mercier – mais c'est sa plus grande illusion”⁵⁵ – Nédoncelle.

⁵¹ Nédoncelle, l.c. p. 73.

⁵² Mercier, l.c. p. 237.

⁵³ Nédoncelle, l.c. p. 74

⁵⁴ EN, 296.

⁵⁵ Vgl. EN, 201, noot.

Wij stellen het hegeliaanse karakter van Sartre's uiteenzetting zowel van de blik als van de liefde voorop, omdat de tekst van Hegel van onmiskenbare invloed is geweest. Wij denken hierbij niet alleen aan de Verdinglichung „van het bewustzijn-object, en het object „au milieu du monde” als een Bewusstsein im Leben versenkt”, maar vooral aan de Kampf der Bewusstseine, waarbij „jedes auf den Tod des Anderen gehen muss”,⁵⁶ aan het conflict. Maar bij Hegel hoort dit conflict bij de „primitive Barbarei”,⁵⁷ „waarvan het meest ware dat men er van zeggen kan is dat men daar boven uit moet komen”.⁵⁸ Hegel komt er ook inderdaad boven uit. Maar Sartre niet. Het „gegenseitig sich Anerkennen”, wordt bij Sartre niet bereikt, en kan ook door hem niet bereikt worden. De ander kén ik, terwijl ik mij (van) mijzelf bewust ben. Er is een „incommensurabilité” tussen het être pour-soi en het être pour-autrui. Hegel, aldus Sartre, kan het ideaal van wederzijdse erkenning en gelijkwaardigheid stellen, omdat hij zich buiten de reeks van de bewustzijn stelt op het standpunt van het absolute, waarvoor alle andere bewustzijn gelijk zijn. Voor Sartre daarentegen is deze gelijkwaardigheid uitgesloten. Daarom blijft er voor hem niets anders over dan de strijd der bewustzijn met zijn negatief moment. Na al hetgeen Sartre over het bewustzijn gezegd heeft, is het moeilijk in te zien hoe het anders zou kunnen zijn.

Onthult zich dit negeren inderdaad in de blik, zoals Sartre stelt? Zelf hebben wij eens Sartre eenzijdigheid bij zij analyse van de blik verweten en opgemerkt dat er bemoedigende, aansporende en begrippe blikken bestaan. Ook een opmerking van Luijpen gaat in deze richting.⁵⁹ Grimsley

⁵⁶ Hegel, 1c p 144

⁵⁷ Dit thema komt bij Hegel verschillende malen ter sprake. In de *Phänomenologie des Geistes* bij „Die absolute Freiheit und der Schrecken”, p 414vv. In de *Encyclopädie* § 433 en § 502, en in de *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* Zusatz zu § 18. In verband met de interpretatie van Jeanson wijzen wij hier reeds op een tweetal uitspraken van Hegel. Der Ausdruck Naturrecht enthält die Zweideutigkeit ob das Recht als ein in unmittelbarer Naturweise vorhandenes, oder ob es so gemeint sei wie es durch die Natur der Sache d. i. den Begriff sich bestimme. In der Tat aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die freie Persönlichkeit, eine Selbstbestimmung, welche vielmehr das Gegenteil der Naturbestimmung ist”. *Encyclopädie* § 502, ed. Lasson, Leipzig 1920², p 426. „Der Mensch, als in unmittelbaren und ungebildeten Zustände, ist daher in einer Lage in der er nicht sein soll und von der er sich befreien muss”. *Grundlinien*, ed. Lasson, Leipzig 1921², p 292. In deze geest zegt ook Jeanson, *Probleme moral*. „Si l'expansion vers autrui dans l'attitude naturelle était déjà valable, si déjà elle portait en elle sa propre valeur, le problème moral ne se poserait pas”, p 281. Hegel vervolgt de laatst aangehaalde tekst „Die Lehre von der Erbsünde ohne welche das Christentum nicht die Religion der Freiheit wäre, hat diese Bedeutung

⁵⁸ Hegel, *Enc* § 502

⁵⁹ Zie hierboven, noot 7

formuleert het bezwaar op de meest krasse wijze. Na reeds eerder in zijn artikel vermeld te hebben dat verschillende psychologen in Sartre's theorie van de blik een beschrijving zien van het kijken in een abnormale verschijningsvorm, maakt hij enige bladzijden verder dit standpunt tot het zijne door te zeggen dat heel de theorie van de blik gebaseerd is op een misverstaan van sommige psychologische gegevens. Het gevoel van het bevrozen van mijn mogelijkheden wordt door Grimsley beschouwd als een abnormaal gedrag van neurotische of psychotische aard, en uiteindelijk verwijt hij aan Sartre dat hij niet duidelijk maakt waarom aan de aldus beschreven blik de centrale plaats in de uiteenzetting wordt ingeruimd.⁶⁰

Deze verwijten lijken ons niet zonder meer verdiend. Van de theorie van de blik wordt meer verwacht dan Sartre wil geven. Of misschien zelfs: er wordt iets anders verwacht dan Sartre wil geven. Voor Sartre gaat het er om een ervaring te beschrijven waarin de ander als subject mij met apodictische zekerheid gegeven is. Dit blijkt uit het geheel van de context waarin de analyse van de blik geplaatst is. De ervaring van de ander als subject betekent in Sartre's theorie het ervaren van de negerende werking van de ander. En dit is de functie van de theorie van de blik zoals zij hier feitelijk ligt. Andere vormen van blikken zouden het negerende minder doen uitkomen dan deze Medusa-blik.

Een heel andere vraag is of Sartre met zijn theorie van de blik werkelijk het doel bereikt dat hem daarbij voor ogen staat. Als er beschreven moet worden hoe ik de ander als subject ervaar, dan is dat om er rekenschap van te geven dat „niemand echt solipsist is”.⁶¹ Dit laatste staat voor Sartre voorop. Daarmee komt dan de vraag op, waarop deze zekerheid berust. Noch het realisme — de term empirisme zou misschien juister geweest zijn — noch het idealisme in kantiaanse trant geven hiervan een redelijke verklaring. Evenmin de theorieën van Husserl, Hegel en Heidegger. In de vorige paragraaf hebben wij al opgemerkt dat Sartre meer van Heidegger verwacht dan deze wil geven. Hetzelfde kan worden gezegd van Sartre's verhouding tot Hegel. Hegel wil laten zien hoe het bewustzijn van iets tot bewustzijn van zichzelf komt. Bij dit proces is de ander middelaar. Maar het nader omschrijven van deze bemiddelende rol van de ander is nog iets anders dan het stellen van het probleem van het solipsisme. Husserl daarentegen stelt wel uitdrukkelijk het probleem van het solipsisme

⁶⁰ R. Grimsley, l.c. p. 37, 41. Ook M. Chastaing, *L'Existence d'autrui*, Paris, 1951, wijst er op dat Sartre slechts een van de vele blikken die mogelijk zijn heeft beschreven. *Luijpen* zegt o.c. p. 188: „Feitelijk geldt Sartre's beschrijving van de blik slechts voor de hatelijke blik”.

⁶¹ EN, 307.

en dat van de *Fremderfahrung* aan de orde. Van hem mag dus worden verwacht dat hij door de laatste te verklaren de schijn van het eerste wegneemt. Volgens Sartre is Husserl echter niet in deze opgave geslaagd. Husserl had moeten komen tot meerdere transcendentale subjecten, maar hetgeen hij in feite laat zien is niet meer dan een parallellisme tussen verschillende empirische ego's. Bovendien verwijt Sartre aan Husserl dat in diens theorie de ander alleen maar door het „ensemble noématique” wordt aangeduid als noodzakelijk tot zijn Konstitution, dit wil zeggen dat dit geen zin heeft als er geen anderen zijn – bij voorbeeld: een passagiersschip heeft geen zin als er geen passagiers zouden zijn – maar dat dit nog niet voldoende is om het solipsisme te overwinnen. Door te stellen dat de ander nodig is voor de zin, of aangeduid wordt als zin, overwint men het idealisme niet.⁶²

Het wil ons voorkomen, dat voor Husserl de problematiek heel anders ligt dan voor Sartre, zodat hij bij Husserl geen antwoord op de vraag die hem zelf bezig houdt vinden kan. Husserl stelt het probleem van het solipsisme op het niveau van het transcendentale Ik, en wil komen tot een fenomenologisch transcendentiaal idealisme. Voor Sartre ligt het probleem echter op een heel ander niveau. Voor hem is de vraag die van Descartes: Ik zie een hoed en een mantel bewegen voor mijn raam. Hoe weet ik nu met zekerheid dat dit werkelijk een ander is en niet een geperfectioneerde robot? ⁶³ Voor Sartre is het probleem van het solipsisme opgelost als ik een ander vind als „un être réel existant par delà ce monde”. Niet op het transcendentale niveau maar op dat van de oorspronkelijke ervaring. Dáár is een pluraliteit van subjecten te zoeken. Wij vragen ons echter af wat een pluraliteit van transcendentale subjecten althans voor de Husserl van de Cartesianische Meditationen voor zin zou kunnen hebben, waar het er in de vijfde meditatie juist om gaat het solipsisme tot schijn te verklaren en toch vast te houden aan de zin „dat alles wat voor mij is, zijn zijnszin uitsluitend uit mijzelf, uit mijn bewustzijnsfeer putten kan”.⁶⁴ Op dit niveau kan de ander moeilijk iets anders zijn dan „de garant voor de objectiviteit van de wereld”,⁶⁵ een „factor” die nodig is opdat zo iets als objectiviteit zin kan hebben. Husserl kan niet zo ver gaan als Sartre wil zonder zijn transcendentale reductie ontrouw te worden of, als men wil, zonder niet radicaal genoeg te zijn.

Sartre's kritiek op Husserl richt zich tenslotte tegen twee dingen die

⁶² EN, 289.

⁶³ *Descartes*, l.c. p. 281.

⁶⁴ *Husserl*, *Cartesianische Meditationen*, ed. cit. p. 176.

⁶⁵ EN, 288.

Husserl allebei even dierbaar zijn: het transcendentale ik — het verwijt van het ontbreken van meerdere transcendentale subjecten — en het idealisme — het verwijt dat de ander alleen maar nodig is voor de zin —. De moeilijkheid van deze kritiek blijft dat zij het niveau-verschil tussen Husserl's problematiek en de eigen vraagstelling schijnt te verwaarlozen. Ook van Husserl verwacht Sartre iets anders dan deze geven wil.

Hoe staat het nu met Sartre's eigen poging het solipsisme te overwinnen? Met andere woorden: welke waarde moet er worden toegekend aan zijn theorie van de blik? Hierboven hebben wij reeds de kritiek vermeld welke zijn beschrijving van de blik ondervonden heeft. Nu bespreken wij de vraag of de theorie van de blik inderdaad datgene geeft wat zij beoogt te geven: zekerheid omtrent het bestaan van de ander.

Vermelden wij hier eerst de opvatting van Chastaing, die de aard van Sartre's beschrijving in discussie stelt. Volgens hem gaat Sartre uit van een impliciete redenering: Iets kan slechts object zijn voor een subject. Welnu, in de blik ervaar ik mijzelf als object. Dus is er een subject.⁶⁶ Als deze weergave juist zou zijn, zou Sartre ondanks alle verzekeringen dat het er niet om gaat een nieuw „bewijs” voor het bestaan van de ander op te zetten, dit toch doen.⁶⁷ Maar bovendien is bij Sartre het antwoord te vinden dat hij op een dergelijke argumentatie zou geven. Hij zou er van zeggen dat men bij een dergelijke redenering slechts met een schijn-transcendentie te maken heeft, die ons niet meer toont dan dat de idee van object dat van een subject insluit: Ik kan geen object denken zonder een subject te denken, en als ik dan daaruit zou concluderen dat er dan ook een subject is, dan zou ik „mesurer l'être par la connaissance”, en daardoor een typisch idealistisch standpunt innemen. Bovendien zou een dergelijke redenering elke concrete relatie tot de ander onmogelijk maken. Anders gezegd: In Sartre's kritiek op Heidegger⁶⁸ vindt men alle bezwaren die tegen een dergelijke verkapte redenering in te brengen zijn. Zou men aannemen dat Sartre zich toch van dit procédé heeft bediend, dan moet men ook staande houden dat Sartre zelf dit niet doorzien zou hebben. Dit is op zich niet erg waarschijnlijk. Maar er zijn bovendien nog tal van plaatsen aan te halen waaruit duidelijk blijkt welke zin Sartre's gedachtengang dan wel heeft. Zijn theorie van de blik is niets anders dan zijn z.g. „preuve ontologique”: een ervaring kan niet *zijn* als er niet iets anders is. In casu: de schaamte

⁶⁶ M. Chastaing, l.c. p. 155vv, met name p. 163v.

⁶⁷ Vgl. EN, 307.

⁶⁸ Vgl. EN, 304vv. Zie hierboven p. 221.

kan niet zijn als er niet een ander subject is. Het zijn van deze ervaring impliceert het zijn van de kijkende.

Men kan zich echter met Ayer afvragen of een dergelijke implicatie wel mogelijk is. „I have experiences which seem to testify to the influence of other subjects; they still remain my experiences and as such, they cannot possibly be identical with or even contain the fact that other subjects exist, still less that these other subjects are free”.⁶⁹ In deze woorden liggen twee bezwaren tegen Sartre's opvatting besloten. Het eerste is van principiële aard, het tweede heeft meer betrekking op de nauwkeurigheid van de beschrijving. Het principiële punt is: mijn ervaring, als zijnde de mijne, kan nooit identiek zijn met het feit dat er andere subjecten bestaan, en kan dit zelfs niet impliceren. Een identiek-stellen van mijn ervaring met het feit dat anderen bestaan lijkt ons weinig sartraïans gedacht. Blijft dus de vraag naar de wijze waarop mijn ervaring het bestaan van anderen impliceert. Op de eerste plaats zij dan gezegd dat het hier niet gaat om de vraag aan te tonen dat er iets in de werkelijkheid beantwoordt aan de data van de inwendige zintuigen. Dat is Kant's weerlegging van het idealisme van Berkeley. Het gaat er dus niet om om te laten zien dat ik mij een ander voorstel en dat er in de werkelijkheid iets aan deze voorstelling beantwoordt. Want in dit geval zou er sprake zijn van een thetisch bewustzijn van de ander, dat de ander onthult. Voor Sartre blijft de ander „le non-révéle”.⁷⁰ Hij wordt niet op thetische wijze gesteld. Aan Kant moet men daarom hier niet denken. Voor Sartre is het uitgangspunt het Cogito van Descartes, zij het dan dat dit verbreed wordt. Als het bezwaar van Ayer waar was, dan zou elke filosofie die van het Cogito uitgaat gedoemd zijn in idealisme te blijven steken. Heel het pogen van Sartre bestaat echter hierin het Cogito tot uitgangspunt te nemen en toch aan idealisme te ontkomen. Het middel hiertoe is de hierboven reeds genoemde preuve ontologique: er kan geen bewustzijn zijn, als er niet iets anders, de wereld, is. Met deze term die aan de traditie ontleend is, geeft Sartre aan dat er geen bewustzijnsactiviteit mogelijk is die niet op een of andere wijze het zijn van de wereld stelt.

Geldt deze preuve ontologique ook voor het bestaan van een ander? Ook hier vinden wij dat er een cogitatio is – de schaamte – die om te zijn het zijn van een ander nodig heeft. Sartre zegt niet dat de schaamte alleen maar zinvol is, als er anderen zijn. Dan zou de ander alleen maar de *zin* van het verschijnsel zijn en zouden wij in idealisme blijven steken. Sartre zegt dat dit verschijnsel niet kan *zijn* als er niet een ander is. De ander is:

⁶⁹ Ayer, l.c. p. 107.

⁷⁰ EN, 328.

„la condition concrète et transcendante de mon objectivité”,⁷¹ welke ik, zoals vroeger uiteengezet, in de schaamte op mij neem. (Zeggen dat hij voorwaarde is voor mijn objectiviteit en voor mijn schaamte is hetzelfde.)

Hoe is het nu mogelijk dat „mijn ervaring” ergens anders de conditie vindt die haar mogelijk maakt? Is dit niet contradictorisch? Wij menen dat Sartre aan deze moeilijkheid ontkomt door te stellen dat de ander noch object is van de hier bedoelde ervaring, noch haar zin, maar „de concrete pool van mijn vervreemding”. Mijn ervaring blijft volkomen de mijne, maar onder de blik van de ander treedt zij op met een dimensie welke zij zonder hem niet had. Zó, en op geen andere wijze „bevat mijn ervaring het feit dat er anderen bestaan”. De ander als subject valt niet binnen mijn gezichtshoek. Wat binnen mijn thetisch bewustzijn valt is mijn eigen ervaring, maar in de modus der vervreemding. Deze onthult mij het bestaan van de ander. Ayer schijnt de geheel eigen wijze waarop het bestaan van de ander onthuld wordt, niet voldoende gezien te hebben.

Dit hangt samen met zijn bezwaar dat Sartre's weergave van de blik niet geheel correct is. Naar aanleiding van de woorden „C'est dans et par la révélation de mon être pour autrui, que je dois saisir la présence d'autrui sujet”, zegt hij: „To assume that I am in fact an object for someone else is to beg the question; and if the premise is merely that I have the impression of being observed, this may very well occur without it is actually being the case that anyone is observing me”.⁷² Het merkwaardige is dat Sartre zelf deze mogelijkheid uitdrukkelijk onder ogen heeft gezien.⁷³ Het is mogelijk dat ik mij alleen maar verbeeld gezien te worden, zonder dat er in feite iemand in de buurt is. Máár – en dit is het verschil tussen hem en Ayer – deze afwezigheid van de ander tekent zich af tegen de achtergrond van hun feitelijk bestaan. Ik kan wel de indruk hebben dat ik gezien word, zonder dat iemand mij ziet, maar ik zou niet die indruk kunnen hebben als er helemaal geen anderen bestonden. Om te kunnen zijn, heeft dit verschijnsel nodig dat er, zo niet hier dan toch wel elders, anderen zijn. Ayer kan echter met dit antwoord geen vrede nemen. Hij meent dat „de anderen” niets anders is dan een hypostasering van de negatie van de actuele aanwezigheid van een ander. Zakelijk raakt hij hiermee een bezwaar dat ook Gabriel Marcel en Bonnel⁷⁴ naar voren brengen. Marcel zegt: „Volgens Sartre moet men altijd onderscheid maken tussen de massieve zekerheid welke betrekking heeft op het bestaan

⁷¹ EN, 333. Vgl. p. 327.

⁷² Ayer, l.c. p. 105.

⁷³ EN, 334.

⁷⁴ Bonnel, l.c. p. 702: „La doctrine d'autrui... reste purement formelle”.

van de ander als ander en de facticiteit van de ander, dit wil zeggen zijn contingente verbinding met een object in de wereld. De tegenwoordigheid van de ander is oorspronkelijk, zegt hij, zij ligt aan gene zijde van de wereld. Dit betekent, naar ik vermoed, dat de reflexie op bepaalde ervaringsgegevens zoals de schaamte of de fierheid ons er toe brengt de tegenwoordigheid van een ander als subject te erkennen als deeluitmakend van onze structuur, zonder dat het in beginsel geoorloofd is deze tegenwoordigheid te verbinden met een of ander zijnde dat in de wereld gegeven is. Ik moet bekennen dat een dergelijke positie mij uitermate willekeurig voorkomt, temeer daar de auteur uitdrukkelijk ontkent – en dit zonder twijfel terecht – dat de ander een categorie is. In werkelijkheid kan ik, naar het mij voorkomt, alleen maar door abstractie en op een onverdedigbare wijze, onderscheid maken tussen „de ander” en „deze ander”, die bij uitstek een „jij” voor mij is, en door wie heen ik toegang heb tot de erkenning van een bovensubjectieve werkelijkheid”.⁷⁵

Sartre leert inderdaad dat alleen het bestaan van anderen zeker is, maar dat ik met betrekking tot het bestaan van *déze* ander niet meer dan waarschijnlijkheid heb. De strekking van deze bewering is duidelijk, en ook de plaats die zij in het geheel van het systeem inneemt. Haar strekking. Want door deze theorie wordt verklaard hoe ik mij kan vergissen en kan menen gezien te worden zonder in feite door een concreet individu gezien te zijn. Ook haar plaats in het geheel van het systeem. Want als ik mij afvraag „is er iemand” dan neem ik daarmee een vragende en dus vernietende houding aan. Ik maak de ander tot object, en dan moet ik zeggen: „qui dit objet, dit probable”.⁷⁶ „De anderen” daarentegen kan ik nooit tot object maken. Dit zou heel de mensheid als een *nous*-objet zijn, maar dat is niet meer dan een onbereikbare limiet. Er zijn dus altijd subjecten voor wie ik object ben. Dit is mijn oorspronkelijke val: „le péché originel est mon surgissement dans un monde où il y a l'autre”.⁷⁷ Aan dit bestaan van de ander kan ik mij niet onttrekken. Dat is mij altijd mee-gegeven. Waar ik mij ook zou willen terugtrekken, „nous existons pour toutes les consciences et nous avons conscience d'exister pour toutes”.⁷⁸ Daarom is dit de oorspronkelijke en zonder meer onbetwifelbare ervaring, al doe ik deze op in mijn beleving van een feitelijk gezien zijn door een concrete ander. Deze concrete ander lost zich als het ware op in die „regard prénumérique”⁷⁹ die ik op mij gericht weet.

⁷⁵ G. Marcel, o.c. p. 246.

⁷⁶ EN, 309.

⁷⁷ EN, 481.

⁷⁸ EN, 445. Vgl. p. 335, 341.

⁷⁹ EN, 341.

Maar dan komt ook de vraag: Hoe kan de ander daar nog ooit uit te voorschijn treden? De moeilijkheid die Thijssen⁸⁰ maakt lijkt ons niet onoverkomelijk voor Sartre. Thijssen zegt dat als de realiteit in haar geheel aan het *pour-soi* gegeven is, het verschijnen der afzonderlijke realiteiten niet meer verklaard kan worden. Deze moeilijkheid zou gelden als het volgens Sartre zou gaan om een gedesincarneerd subject. Maar omdat het *pour-soi* gesitueerd is, verschijnt de wereld daaraan in een bepaald perspectief met een dicht-bij en een verderaf. Gesitueerd ben ik aan heel de wereld tegenwoordig, maar niet aan alle dingen op dezelfde wijze. Maar Thijssen gaat nog een stap verder. Hij trekt zijn bezwaar door tot de verhouding van het bewustzijn tot de anderen en zegt dat het voor Sartre onmogelijk is te komen tot de negatie van *déze* ander. De formulering is niet erg gelukkig. De negatie van deze ander is wellicht wel te verklaren, omdat het in het geval van de negatie gaat over de ander als object, en men uit de veelheid van *autrui*-object deze ander als een *ceci* te voorschijn kan laten treden. Het zou daarom beter geweest zijn als Thijssen zich had afgevraagd hoe het Sartre mogelijk is te komen tot mijn genegeerd worden door *déze* ander, of anders gezegd tot de ervaring van *déze* ander als subject.

Deze vraag kan, blijvend binnen het systeem van Sartre, hem legitiem gesteld worden. Zelf zegt Sartre immers dat „*chacun des amants est entièrement captif de l'autre en tant qu'il veut se faire aimer par lui, à l'exclusion de tout autre*”. In de liefde wil ik grens-object zijn voor *déze* mens, ik wil hem en geen ander als subject ervaren. Liefde is derhalve een vraag naar dit subject. Maar is het niet contradictorisch in het systeem van Sartre „dit” en „subject” samen te willen brengen? Als ik mijn object zijn op mij neem, verschijnt de ander als subject, maar er verschijnt geen „dit”. Want het „dit” ontspringt aan mijn negatie, dus aan mijn subjectiviteit. Verschijnt er een „dit”, dan verschijnt er een „dit-object” en niet meer de ander als subject.

Wij zijn er niet in geslaagd een bevredigende oplossing te vinden voor deze moeilijkheid. In vele andere gevallen konden wij aantonen dat de kritiek berustte op een misverstand. Hier menen wij aan de critici te moeten toegeven dat er inderdaad een anomalie ligt. Deze hangt samen met een anomalie in de beschrijving van *Autrui*-sujet. Wanneer Sartre in zijn analyse de blik losmaakt van de ogen van een ander, dan heeft dat tot zin de ander te ontdoen van een *présence intra-mondaine*. De ander die mij ziet verschijnt aan mij als een *transcendance par delà le monde*. Maar

⁸⁰ J. Thijssen, *Vom Gegebenen zum Realen*, Kantstudien, XLVI (1954), p. 68-87, 157-171, p. 163.

elders stelt Sartre dat de ander de concrete pool is van de trek die ik in mijn wereld bespeur. Dat betekent, volgens Sartre's uiteenzetting van de lichamelijkheid, dat die ander door die trek van de dingen van mijn wereld wordt aangeduid als corps, en daarmee als „au milieu du monde”. De trek in mijn wereld verwijst én naar de ander als transcendence – en als zodanig is hij par delà du monde – én naar hem als corps, en als zodanig is hij „au milieu du monde”.

Men zou dit bezwaar kunnen ontzenuwen door op te merken dat het lichaam van de ander als pool van de trek in mijn wereld alleen maar wordt aangeduid, en daardoor nog niet tegenwoordig wordt gesteld.⁸¹ Er is wel een verwijzing naar hem als corps, maar niet naar hem als chair. Zijn facticiteit raken wij nog niet. Dit gebeurt pas wanneer wij hem tot object maken.

Hiermee treedt echter een nieuwe anomalie aan den dag. Als wij de ander tot object maken, en hij in vlees en bloed aan ons tegenwoordig is, dan valt hij onder onze waarneming. Van deze waarneming zegt Sartre dat zij radicaal verschilt van mijn waarneming van de dingen.⁸² Hier willen wij er een consequentie uit trekken. Als de waarneming van de ander radicaal verschilt van de waarneming van een ding, dan wordt de ander op het niveau van de waarneming reeds onmiddellijk gesteld als een non-chose, of een non-en-soi, en daarmee als een pour-soi.

Als de ander zich dan reeds op het niveau van de waarneming als pour-soi toont, wordt dan niet heel die theorie van de blik overbodig? Sterker nog: Krijgen we niet een theorie die meer bevredigend is dan die van de blik, omdat we zo ook zekerheid kunnen hebben betreffende de ander als object, betreffende de ander die ik zie?

Niet alleen de moeilijkheid van het solipsisme krijgt een andere oplossing. Als ik zowel langs de weg der waarneming, waarin de ander „object” is, als langs die van de ervaring van mijn vervreemding waarin de ander als subject optreedt, tot zekerheid betreffende de ander kan komen, is het verschil tussen Autrui-sujet en Autrui objet dan wel zó groot als L'Être et le Néant insinueert? Dit heeft dan ook een belangrijke consequentie voor mijzelf. Is mon être pour moi dan nog wel dermate verschillend van mon être pour autrui? En zijn de ander en ik dan nog wel zó verschillend dat onze oorspronkelijke verhouding die van de negatie moet zijn? En als wij eenmaal aan de negatie tussen moi en autrui gaan tornen, moeten wij dan ook niet tornen aan aard van de verhouding tussen het pour-soi en het en-soi? In het eerste deel van deze paragraaf hebben wij de coherentie

⁸¹ EN, 407.

⁸² EN, 412. Zie hierboven p. 165vv.

van L'Etre et le Néant geroemd. Maar nu blijkt de schaduwzijde ervan: Als er in dat rotsblok waar Cl. E. Magny over spreekt⁸³ ergens een scheur zit, dan dreigt het geheel uit elkaar te vallen.

In laatste instantie lijkt ons de moeilijkheid die wij hier bespreken samen te hangen met Sartre's opzet van L'Etre et le Néant als een Essai d'ontologie phénoménologique. Wij doelen hierbij niet op de reeds vaker gemaakte opmerking dat Sartre's ontologie niet steeds zijn fenomenologische analyses dekt. Dat is een kwestie van de inhoud van L'Etre et le Néant. Wij willen hier stellen dat de twee heel verschillende benaderingswijzen van de ander die wij in L'Etre et le Néant vinden samenhangen met een ambiguïteit in het uitgangspunt welke heel de onderneming van een fenomenologische ontologie als zodanig compromitteert. In zijn theorie van de blik herkennen wij, zoals gezegd, zijn preuve ontologique, de stelling dat een beleving niet kan zijn als er niet iets anders is. Aldus geformuleerd dringt de vraag naar de aard van deze zijnsrelatie zich op. In Sartre's psychologie van het bewustzijn is het uitgesloten dat het bewustzijn een relatie tot het zijn zou hebben zonder zich daarvan bewust te zijn. De oorspronkelijke relatie van het bewustzijn tot het zijn moet derhalve een bewuste relatie wezen. In welk fenomeen is men zich van deze relatie bewust? Men zou hierop kunnen antwoorden: in de walging, want deze onthult ons immers gelijkelijk én mijn bestaan én het bestaan van de wereld én de gratuïteit van dit alles. Dit is waar, maar als antwoord op de gestelde vraag is het niet voldoende. Want de zijnsrelatie waarover wij spreken ligt op het niveau van het thetische bewustzijn. Dáár moeten wij zoeken naar een intentionele gerichtheid die 1) zich toont als zijnde, 2) iets stelt als zijnde, 3) zich ervan bewust is iets als zijnde te stellen, 4) zich ervan bewust is niet te kunnen zijn zonder dat het gestelde is.

Aan deze vier voorwaarden voldoet de waarneming en alleen de waarneming volgens Sartre. In zijn L'Imaginaire zegt hij dat er verschillende wijzen zijn waarop het bewustzijn iets kan stellen: „Toute conscience pose son objet, mais chacune à sa manière”. In deze context geeft Sartre ook het eigene van het waarnemende bewustzijn aan: „la perception pose son objet comme existant”.⁸⁴ Voegen wij er nog aan toe dat deze „acte positionnel” constitutief is voor de Erlebnis in kwestie. Aldus geldt voor de waarneming 1) dat zij zich toont als zijnde. In de psychologie van Sartre is het immers uitgesloten dat wij zouden waarnemen zonder bewustzijn (van) waar te nemen. 2) Vervolgens stelt de waarneming iets als zijnde. 3) Als

⁸³ Cl. Ed. Magny, *Système de Sartre*, Esprit, XIII (1945), p. 564-580; p. 709-724. Zie p. 715.

⁸⁴ IR, 24.

deze wijze van stellen constitutief is voor het waarnemende bewustzijn, dan moet de waarneming zich daarvan op niet-thetische wijze bewust zijn. Ik moet mij er dus waarnemend van bewust zijn dat ik het waargenomene stel als zijnde. Inderdaad geldt voor mij het waargenomene als „er zijnde” en zozeer zelfs dat het, niet waargenomen, er ook niet is: „als hij daar geweest was, had ik hem moeten zien...” Hiermede is dan ook aan de vierde conditie voldaan: 4) in de waarneming ligt het bewustzijn dat als iets er niet is, het ook niet waargenomen kan worden, zodat de waarneming zich aan mij toont als niet kunnende zijn zonder dat hetgeen zij stelt is.

Alléén de waarneming voldoet volgens Sartre aan de gestelde condities. De moeilijkheid ligt hier niet op het gebied van de verbeelding, — deze stelt haar voorwerp als inexistant, of als absent of als existant ailleurs, — maar veeleer op dat van de emotie. Deze stelt toch ook een wereld, — er is immers een „monde du désir” en een „monde de l’émotion”. — Voor het geëmotioneerde bewustzijn is de wereld immers huiveringwekkend, triest, blij enz. Dit is niet te ontkennen. Maar wél moet daarbij opgemerkt worden dat het geëmotioneerde bewustzijn deze wereld inderdaad als reëel stelt, maar in een „phénomène de croyance”.⁸⁵ Een phénomène de croyance is echter slechts mogelijk als phénomène (de) croyance, en dit is op zijn beurt alleen mogelijk tegen de achtergrond van iets dat méér-dan-geloof is, namelijk zekerheid. De emotie stelt daarom haar wereld wel als existant, maar op een andere wijze dan de waarneming. Haar afgeleid karakter insinueert daarenboven dat zij slechts op fundament van waarneming mogelijk is.

Wanneer nu de oorspronkelijke relatie van het bewustzijn tot de wereld de waarneming is, dan zal het probleem van het solipsisme ook op het niveau van de waarneming een oplossing moeten vinden. Deze oplossing is er ook, als men stelt dat het lichaam van de ander een objectum sui generis is dat op geheel eigen wijze wordt waargenomen, want dit impliceert dat men op het niveau van de waarneming de ander als subject erkent. In de lijn van de gedachtengang dat de zijnsrelatie van het bewustzijn tot de wereld identiek is met de waarneming, is deze opmerking volkomen consequent.

Deze opmerking past echter niet in de gedachtengang van de preuve ontologique. Daarin is de theorie van de blik consequent, tot in haar gevolgtrekking toe dat ik nooit zekerheid kan hebben betreffende déze ander. Want als ik me dat afvraag, dan kijk ik, neem de subjectshouding aan en kan slechts autrui-objekt vinden, en „qui dit objet, dit probable”.

⁸⁵ ThEm, 40.

Beide theorieën kunnen bij Sartre gevonden worden wegens een spanning die er is tussen de eisen die zijn fenomenologie aan hem stelt en die van zijn ontologie. De fenomenologie van een bewustzijn in de wereld vraagt om een uitwerking van het thema van de waarneming van de ander, de ontologie vraagt om een uitwerking van de zijnsrelatie tussen mijn beleving en het bewustzijn van de ander. Is de zijnsrelatie eenmaal buiten alle verband met de waarneming beschreven dan wordt het een onmogelijkheid later de waarneming weer in te voeren. Want een beschrijving van deze zijnsrelatie van het bewustzijn zonder de waarneming komt neer op een beschrijving van het bewustzijn zonder het lichaam. Is men eenmaal begonnen met deze twee te scheiden, dan wordt het, zoals Sartre zelf tegen Descartes opmerkt,⁸⁶ onmogelijk ze nog ooit te verenigen. Hier staan wij aan de wortel van het probleem van de ambiguïteit die er bij Sartre is met betrekking tot de „oorspronkelijke relatie van het bewustzijn tot de wereld”, welke wij reeds in ons eerste hoofdstuk vermeldde. Wij zullen er nu nogmaals op moeten terugkomen.

Tot nu toe hebben wij gezien dat de fenomenologische ontologie zich richt op de bestudering van de oorspronkelijke relatie van het bewustzijn tot de wereld of tot het zijn. Nu wij hier over de verschillende interpretaties van het systeem van Sartre spreken moeten wij de opvatting vermelden van Simone de Beauvoir,⁸⁷ Fr. Jeanson⁸⁸ en Luypen,⁸⁹ die zeggen dat deze oorspronkelijke verhouding tot de wereld een attitude de mau-

⁸⁶ EN, 37

⁸⁷ *S. de Beauvoir*, Pour une morale de l'Ambiguïté, Paris, 1947

⁸⁸ *F. Jeanson*, Le problème moral et la pensée de Sartre, Paris, 1947, id. *Le Mystère d'autrui*, Foi et Vie 1950, p. 199-213, id. *La conduite humaine selon J. P. Sartre*, in *Morale Chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris, 1954, id. *Sartre par lui-même*, Paris, 1955

⁸⁹ *Luypen*, o.c. met name in verband met het atheïsme van Sartre p. 296-312. Het is bevreemdend dat *Luypen*, die de thesis van Jeanson kent en onderschrijft, toch zijn hoofdstuk over de fenomenologie van de haat besluit met de volgende opmerking: „Wanneer de lezer van *L'Être et le Néant* zich eindelijk kan oprichten en zich losmaakt uit de ban van Sartre's genialiteit, heeft hij maar een gedachte: een schitterende analyse van een verworpen samenleving. Hij weigert echter te accepteren dat er zelfs in de verworpenheid van de twintigste eeuw niets anders zou zijn dan de haat, die de subjectiviteit van de ander, het eenvoudig zichzelf in de wereld verwerkelijken niet verdragen kan en eerst rust heeft als de ander definitief gereduceerd is tot de compacte dichtheid van het en-soi. Boven vermeldde wij reeds dat de vormen van het wij eindeloos vele zijn. Bij Sartre worden alle anthropologische vormen van co-existeren gereduceerd tot een grondpatroon: het conflict tussen het hatelijke kijken en het hatelijke bekeken-worden. Voor een echt co-existeren voor een intersubjectiviteit in de zin van samen zijn is bij Sartre geen plaats. Wij hebben slechts een wederwoord: 'There are more things in heaven and earth than are dreamt of in your philosophy.' ” Het wil ons veeleer voorkomen dat dit juist datgene is wat Sartre zegt tegen hen die in de kwade trouw leven.

vaise foi is. Wat Sartre in *L'Être et le Néant* zegt zou volgens hen gelden voor een verhouding zoals zij verschijnt binnen deze kwade trouw. Wij zullen dit nu moeten onderzoeken. Wij zullen eerst de opvatting van Jeanson c.s. nader toelichten. Daarna zullen wij ons afvragen of er in het geheel van Sartre's oeuvre aanduidingen zijn die er op wijzen dat de beschrijvingen van *L'Être et le Néant* met een zekere omzichtigheid dienen te worden gehanteerd, en tenslotte of er in *L'Être et le Néant* zelf al zekere reserves naar voren worden gebracht. Als dit het geval is, dan hebben wij aan de opgave die wij ons voor deze paragraaf stelden voldaan en de noodzakelijkheid van een interpretatie bewezen. Bij dit alles houde men echter voor ogen dat het ons hier in eerste instantie gaat om de interpretatie van Sartre's opvatting over de liefde.

Voor Jeanson is de liefde, zoals die door Sartre in *L'Être et le Néant* beschreven wordt een liefde die, als wij het zo mogen zeggen, geheel en al gedragen wordt door de kwade trouw. In zijn werk *Le problème moral et la pensée* de Sartre brengt hij dit onderwerp twee keer ter sprake. De eerste keer naar aanleiding van Sartre's psychologie van de verbeelding. In de verbeelding onthult zich aan de mens zijn macht zich van de werkelijkheid te distancieren. Maar, aldus Jeanson, de loutere negatie heeft in zich nog geen waarde: „Jusque dans la création imaginaire la conscience est de mauvaise foi si elle méconnaît que la seule valeur de son acte réside alors dans sa résistance à l'existence brute, que cette valeur est en tant que telle purement négative, et qu'elle ne deviendrait positive qu'en se retournant vers l'existence pour la valoriser”.⁹⁰ Dit negatieve karakter wordt door Jeanson aangetoond in de alinea die onmiddellijk op de aangehaalde tekst volgt. Hij stelt daarin de waarneming en de verbeelding eerst tegenover elkaar: in de waarneming is de mens onderworpen aan de dingen, maar in de verbeelding bevrijdt hij zich van deze onderwerping. Maar deze bevrijding is eigenlijk niets anders dan een verplaatsing van de moeilijkheid en een vervanging van de ene slavernij door de andere: „In de verbeelding schept de mens zichzelf slaven, zijn voorstellingen, die verstoken zijn van alle reactie-vermogen, en niet in staat aan zijn bestaan waarde te verlenen”.

Dan wordt er door Jeanson een vergelijking gemaakt met de liefde: „In de liefde zoekt een wezen een slaaf, een ander wezen dat hij naar gelieven kan vormen, een vreemde blik die hem niet vijandig is, een gunstige partijdigheid, een echo voor zijn eigen oordelen. En wanneer hij zulk een wezen gevonden heeft, is hij weldra teleurgesteld, en stoot het

⁹⁰ Jeanson, *Le problème moral*... p. 124.

weer af, omdat hij begrijpt dat hij geen baat heeft bij zulk een slaafse bevestiging, en dat het slechts de moeite waard is bemind te worden door een vrijheid die zijn gelijke is. Dit is de mislukking die Garcin ervaart in Huis Clos. Inès maakt hem er opmerkzaam op dat het gunstige oordeel van Estelle alleen maar wordt ingegeven door de seksuele begeerte die zij voor hem heeft. Dat beeld van zichzelf dat men wil zien schitteren in de blik van een ander, dat beeld, waardoor men een bestaan, waarvan men het gewicht node torst, zou kunnen loochenen, dat beeld toont terstond zijn ijdelheid, zijn onmacht en zijn onwerkelijkheid zodra men het aan een ander heeft opgelegd. Ook Narcissus heeft gemeend slechts zijn eigen beeld te moeten beminnen... Maar als men daarentegen wil dat de ander, die men tegenover zich heeft, niet meer een slaaf is, maar een grenzeloze werkelijkheid, een bron van verrassingen van onuitputtelijke rijkdom, draait men dan niet de rollen om, zodat men des te zekerder zijn slaaf wordt? Als men de ander stelt als vrij, en men zich niet meer beijvert hem te bezitten maar om hem te ontdekken, gaat men zich dan niet overleveren aan een soort ekstase, waarin het bewustzijn zich vervreemdt en zichzelf vernietigt?

Dit is het dubbele échec van de liefde, zoals ons dat in *L'Etre et le Néant* zal worden getoond. Maar de les die wij reeds nu uit onze analyses kunnen trekken is, dat dit échec niet als definitief te beschouwen is. Wij weten dat het zijn oorsprong vindt in de wijze waarop wij de studie van het bewustzijn moeten aanpakken".⁹¹

Twee dingen zijn hier van belang: Jeanson stelt dat het échec van de liefde niet definitief is; en vervolgens hangt het samen met de methode volgens welke men in eerste instantie het bewustzijn dient te bestuderen. Vooral dit laatste vraagt om een nadere precisering.

Deze vinden wij, althans voor een deel, in de tweede tekst waarin Jeanson over Sartre's beschrijving van de liefde spreekt. Hier is de context dezelfde als bij Sartre. Jeanson zegt: „In de liefde schijnt mijn bestaan van de ander een fundament te krijgen. Het is, omdat het geroepen is. Het is niet meer te veel, en het voelt zich gerechtvaardigd. Maar juist omdat de liefde een eis is om door de vrijheid van een ander bemind te worden, daarom moet zij strikt wederkerig zijn, en derhalve moet de vrijheid van de ander zich tot mijn vrijheid richten. Wat ik zoek, is dat de subjectiviteit van de ander mij zou funderen als absoluut object, wat ik krijg, is dat zij mij terugverwijst naar mijn eigen subjectiviteit. Zodra ik bereikt heb bemind te worden, verliest het wezen dat mij bemint zijn macht

⁹¹ *ibid.* p. 273, met een beroep op EN, 445.

om mijn bestaan te rechtvaardigen, om mijn fundament te zijn; het ondervindt mij als subjectiviteit en stoot me terug naar mijn plicht om mij voor mijzelf te doen bestaan". Jeanson beroept zich hier op Sartre: „Aldus blijkt het ijdel te zijn dat ik tracht mijzelf in de objectiviteit te verliezen; deze passie dient tot niets; de ander verwijst mij terug naar mijn niet te rechtvaardigen subjectiviteit".

Na een vergelijking gemaakt te hebben tussen de liefde en het masochisme komt Jeanson tot de volgende conclusie: „Het is dus boven alle twijfel verheven dat de houding die Sartre onder de naam liefde beschrijft, een absurde houding is. Een (houding) van een wezen dat zich laat leiden door een fundamentele bekommernis en dat zich met heel de kwade trouw waarover het beschikt verschanst in het onbereflecteerde gebruik van middelen of in een medeplichtig nadenken over de obstakels, die het zichzelf door zijn gepassioneerd zoeken schept. Sartre verklaart het overigens uitdrukkelijk: De mens zoekt blindelings het zijn, en verheelt zich dat dit zoeken een vrij ontwerp is; hij maakt zich zo, dat taken op zijn weg geplaatst hem wachten. De objecten zijn woordloze eisen, en zelf is hij niets anders dan passieve gehoorzaamheid aan deze eisen".

„Een dergelijke houding is er slechts om de angst van zich tegenover zichzelf geplaatst te zien als vrij en niet te rechtvaardigen te ontlopen: Une telle attitude n'est que pour éviter l'angoisse de se retrouver face à soi-même, libre et injustifiable. Op dit niveau beschouwd blijkt het menselijk leven volslagen absurd. Het „absurdisme" – de opvatting van Camus – bestaat hierin, dat wij het op dit niveau houden. Maar als wij daarentegen in aanmerking nemen dat er, boven de onbereflecteerde houding en de medeplichtige reflexie, ook nog een zuiverende reflexie is die tussenbeide kan komen, dan zal de rol van deze laatste juist hierin bestaan aan te tonen dat ons spontane bestaan absurd is, door onze kwade trouw te ontmaskeren als een „projet de passion" par angoisse de l'action libre: comme un „amour de l'échec" par refus de toute entreprise personnelle".⁹²

Wat Jeanson bij dit alles voor ogen staat blijkt uit de slotopmerking van de paragraaf over de concrete verhoudingen tot de ander. „Als het zich richten op de ander in de natuurlijke houding reeds waardevol was, als dit reeds in zich een eigen waarde bevatte, dan zou er geen moreel probleem zijn. ... Niemand haalt het in zijn hoofd de „reinheid" van een kind dat zijn armpjes naar zijn moeder uitstrekt, op één lijn te plaatsen met die van iemand als Charles de Foucauld, die het leed van zijn gelijken op zich neemt; de eerste is natuurlijk en spontaan, de tweede is in harde strijd

⁹² ibid. p. 276.

veroverd op alle aanvechtingen van een valse zachtheid. Het eerste woord van de moraal zou kunnen zijn: Wacht u voor vertedering".⁹³

Deze tweede tekst geeft een aantal belangrijke aanvullingen op de eerste. Nemen wij ze samen dan komen wij tot het volgende resultaat:

1. De liefde die Sartre beschrijft is de liefde zoals die beleefd wordt in de onbereflecteerde, natuurlijke houding.

2. Deze houding is een houding van kwade trouw.

3. Op dit natuurlijke, onbereflecteerde niveau is niet alleen de liefde maar heel het bestaan een échec en een absurditeit.

4. Er is echter een mogelijkheid zich hieruit te bevrijden door de zuiverende reflexie.

Een ding verlangt nog nadere precisering. Waarom heeft de ontologie nu juist die houding van de kwade trouw te beschrijven? Het antwoord hierop is dat de ontologie de oorspronkelijke verhouding van het bewustzijn tot het zijn heeft te beschrijven. Welnu, de oorspronkelijke houding is de prae-reflexieve houding, welke te kwader trouw is. Daarom moet de ontologie zich daarin verdiepen. Als dit waar is begrijpen wij ook de uitspraak van Simone de Beauvoir, dat L'Être et le Néant „est en grande partie une description de l'homme sérieux et de son univers”.⁹⁴

Na de publikatie van zijn: *Le problème moral et la pensée de Sartre* in 1947, is Jeanson nog meerdere malen op deze kwesties teruggekomen. In een artikel: *Le mystère d'autrui*, dat geheel in de geest van Sartre geschreven is, wordt gezegd: „Nous manquons d'exigence à l'égard de nous-mêmes, nous acceptons d'être convaincus et de nous satisfaire à peu de frais, nous sommes sincères dans l'exacte mesure où nous avons choisi de n'y pas regarder de trop près. Telle est notre mauvaise foi: fuite devant nous-mêmes, refus de mettre ou de se laisser mettre en question une attitude fondamentale, un choix implicite de nous-mêmes – dont nous voulons penser qu'il exprime la volonté divine à notre égard, la fatalité (bonne ou mauvaise) de notre „nature” ou la malignité des circonstances. Cette attitude . . . est une attitude d'échec, une attitude inauthentique. C'est elle qui inspire nos relations avec autrui aussi longtemps que la conscience demeure sur le plan de la spontanéité — et de la „réflexion complice”, qui lui sert à ignorer le sens de ses démarches spontanées. C'est par elle en effet que ces relations s'établissent au départ dans un climat d'hostilité ou tout au moins de méfiance. Et la méfiance appelant la méfiance, un cercle infernal se crée, où demeurent emprisonnées des consciences dont chacune ne s'attache aux autres que pour se fuir elle-même et ne leur fait

⁹³ *ibid.* p. 281v.

⁹⁴ S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'Ambiguïté*, p. 66.

parfois tant de mal que par hantise du mal qu'elles pourraient lui faire".⁹⁵ Men herkent de themata: „le rapport originel n'est pas le Mit-sein, c'est le conflit" en: „Il ne reste plus au pour-soi qu'à rentrer dans le cercle et à se laisser indéfiniment ballotter de l'une à l'autre des deux attitudes fondamentales".

Ook in zijn werkje: Sartre par lui-même, keert deze opvatting weer terug. Wij beperken ons hier tot één tekst: „Dans la description sartrienne de la réalité humaine, la conscience est toujours (ontologiquement) à distance d'elle-même: elle ne coïncide pas avec soi, elle est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est, elle est sans cesse en question pour elle-même, perpétuel échappement à soi. Or, l'attitude naturelle de la conscience, attitude d'échec, consiste essentiellement à n'assumer point cette condition, et à se réfugier dans la mauvaise foi. Ainsi se condamne-t-elle à ne pouvoir jamais surmonter dans une synthèse les deux aspects de la réalité humaine: sa contingence et sa liberté, sa facticité (son être de fait, son être-là) et sa transcendance (son pouvoir de se faire, c'est à dire l'obligation corrélatrice de se faire être pour être quoi que ce soit)". Hieraan wordt dan nog in een noot het volgende toegevoegd: „Toutes les descriptions de l'Être et le Néant se réfèrent à cette attitude d'échec et de mauvaise foi. Mais tout comme dans le cas des relations avec autrui, Sartre prend soin de signaler qu'il serait possible d'adopter une attitude différente: Ces deux aspects de la réalité humaine, sont à vrai dire, et doivent être susceptibles d'une coordination valable".⁹⁶

Merken wij op dat er in deze teksten van Jeanson steeds meer in discussie wordt gesteld: De beschrijving van de liefde, zoals wij die in L'Être et le Néant vinden, zou een beschrijving van de liefde te kwader trouw zijn; voor de oorspronkelijke verhouding tussen twee personen geldt hetzelfde, ja voor heel de beschrijving van de verhouding tussen het pour-soi en het en-soi. Is deze interpretatie van Jeanson juist?

Als dat waar is, dan staan wij voor een uitermate verwarde situatie. Degenen die het verst van Sartre verwijderd staan en hem beschouwen als een „ange exterminateur",⁹⁷ zijn het in de grond van de zaak eigenlijk

⁹⁵ Jeanson, *Le Mystère d'Autrui*, p. 209v.

⁹⁶ Jeanson, *Sartre par lui-même*, p. 57.

⁹⁷ M. Lambre, *L'Ange exterminateur*, Paris, z.j. M. De Corte neemt deze titel over als opschrift boven een artikel in *La Pensée Catholique*, 1950, n. 15, p. 42-47. Wij citeren De Corte: „Je ne crois pas que M. Lambre soit philosophe. Il est utile ici de ne point l'être. On a en effet tort de voir dans le sartrisme une philosophie un peu plus désaxée et certes plus crapuleuse que les autres philosophies dites modernes. ... Le sartrisme est essentiellement un état d'âme", p. 43.

met hem eens: uiteindelijk verwerpt men precies hetzelfde. „S'aimer, c'est hair le même ennemi”...⁹⁸

Maar is de interpretatie van Jeanson de juiste? En is dat ook vanuit het werk van Sartre te bewijzen? Of is het alleen maar een „pia interpretatio”? Is het niet vreemd dat Merleau-Ponty als hij over „La querelle de l'existentialisme”⁹⁹ schrijft met geen woord over de kwade trouw rept? Als er iets in staat is de gemoederen tot bedaren te brengen, dan lijkt het toch wel de opmerking dat Sartre in allerlei monstrositeiten die hij in feite beschrijft eigenlijk alleen maar iets hekelt. Dit is het procédé dat Albérès toepast op het litteraire niveau. Hij wijst er op, dat Sartre treedt in de lijn van de franse moralisten. Montaigne, de la Bruyere, Stendhal, de la Rochefoucauld, Pascal.¹⁰⁰ En naar aanleiding van het feit, dat Sartre alle „gegeven waarden” bestrijdt schrijft hij Ce mouvement (Gide, Malraux, Pirandello, Anouilh) marque une défiance de l'homme envers les valeurs en tant qu'elles sont engagées dans une civilisation, pétrifiées en quelque sorte et deviennent susceptibles de se transformer de réalités vécues en alibi pour l'hypocrisie. Puisque la valeur morale peut devenir un masque au lieu d'une sincérité, une sécurité au lieu d'une inquiétude, une fausse justification au lieu d'une responsabilité, M. Sartre's s'en prend aux valeurs morales dans la mesure où elles se dégradent en prenant fatalement l'aspect de conventions; c'est là ce que Péguy entendait par une mystique qui se déforme en politique ... Telle avait été déjà l'attitude constante d'André Gide et en général de notre siècle que M. Sartre systématise ici et qui avait amené Bernanos à attaquer les „Bêtes à morale”.¹⁰¹ Welke richting de lezer ook toegedaan moge zijn, hij vindt altijd een geestverwant, van wie ook Sartre in wezen niet verschilt. Zoals gezegd heeft Merleau-Ponty een dergelijk procédé, hoe voor de hand liggend ook, niet toegepast. Is dit soms omdat hij de interpretatie van Jeanson niet onderschrijft?

3. Dit alles stelt ons voor de opgave ons nader te bezinnen op de strekking van l'Etre et le Néant, en met name op de beschrijving van de liefde die daarin gegeven wordt. Daartoe zullen wij ons eerst verdiepen in de vraag of er in het geheel van Sartre's oeuvre elementen te vinden zijn

⁹⁸ J. P. Sartre, *Le Diable et le bon Dieu*, Paris, 1951, p. 275

⁹⁹ M. Merleau-Ponty, *La Querelle de l'existentialisme*, 1^c p. 141-165

¹⁰⁰ R. Alberes, 1^c p. 18

¹⁰¹ *ibid* p. 52. Men vraagt zich echter af of men hier niet veel meer moet denken aan Hegel. „Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst”, uit de *Phänomenologie des Geistes*, p. 285vv. Overigens zij gezegd, dat Sartre verder gaat dan Alberes voorstelt. Zie hieronder p. 280vv.

die er op wijzen dat het heen en weer geslingerd worden tussen het subject-object- en het object-subject-schema kan worden doorbroken, en vervolgens of ditzelfde ook geldt voor L'Être et le Néant. Het zou immers mogelijk zijn dat Sartre na het schrijven van L'Être et le Néant tot de ontdekking gekomen is dat de daarin gegeven voorstelling van zaken zonder meer tot een impasse voert, zodat het latere werk te beschouwen zou zijn als een loochening van hetgeen in L'Être et le Néant naar voren wordt gebracht.

Alvorens ons te verdiepen in Sartre's oeuvre zouden wij er op willen wijzen dat de activiteit die hij ontplooit weinig zinvol lijkt voor iemand die de mening zou zijn toegedaan dat de hel de anderen is. Als dat werkelijk zo is, wat kan men dan anders van een mens verwachten dan dat hij zich duivels tegenover een ander gedraagt. Men zal er zich bij moeten neerleggen. Henri Martin? C'est la vie... Klasse-strijd en uitbuiting? Antisemitisme? C'est la vie... Hongarije? Waarom dan protesteren? De enige rol die men zich dan nog voor Sartre kan indenken is er een à la Inès van Huis Clos... Met volkomen luciditeit zich realiseren dat men in de hel is, en dit ook aan anderen duidelijk maken. Maar ook dit is dan weer niets anders dan een diabolische activiteit, een vorm van sadisme. Protesteren daarentegen wil zeggen dat men een verandering voor mogelijk houdt. Maar wat heeft het voor zin iets te willen veranderen als het toch geen verbetering is? Toch wil Sartre uitdrukkelijk een verbetering. Het ideaal dat hem voor ogen staat heeft hij uitdrukkelijk beschreven, en wel in termen die hem naar het schijnt in lijnrechte tegenspraak doen staan met zijn uiteenzettingen in L'Être et le Néant. Dit zullen wij nu uiteenzetten, omdat dit het duidelijkste bewijs is, dat de stellingen van L'Être et le Néant, gezien het geheel van Sartre's oeuvre, om een nadere interpretatie vragen.

In en buiten Frankrijk staat Sartre bekend als communistophiel. Het atheïsme dat hij openlijk uitsprekt, het materialisme dat men meent in zijn geschriften te kunnen ontdekken, zijn steeds meer uitgesproken voorliefde voor Marx schijnen hem op de drempel van het communisme te plaatsen.¹⁰² En jarenlang, – tot aan de gebeurtenissen in Hongarije in 1956 – heeft het er de schijn van gehad dat hij geestelijk deze drempel reeds overschreden had, en dat het slechts typische bourgeois-scrupules waren die hem er van weerhielden zich bij de communistische partij aan te sluiten. Ook in kwesties van praktische politiek liepen zijn aspiraties vaak volkomen parallel met die van de franse communistische partij.

Toch heeft Sartre steeds geweigerd zich bij de partij aan te sluiten. Voor

¹⁰² P. de Boisdeffre, Sartre face au communisme, L'Âge nouveau, VIII (1953) p. 34-50.

hem blijft het waar, dat zij de enige is die de aspiraties van heel de onderdrukte klasse vertegenwoordigt¹⁰³ en dat zij in de concrete omstandigheden de enige weg is, waarlangs men met deze klasse in contact kan komen.¹⁰⁴ Maar tegenover deze voordelen staat dat de partij haar primaire opgave van een revolutionaire partij te zijn heeft verloochend. Zij verloochent deze opgave én in feite én in doctrine. In feite. Want in de huidige politieke situatie – Sartre schreef dit in 1947, maar het is een verwijt dat hij herhaalt naar aanleiding van de november-revolutie in 1956 – is de communistische partij geen revolutionaire partij meer, omdat zij de revolutie niet meer als haar onmiddellijke doel ziet. Haar doel is geworden: een bescherming van Rusland,¹⁰⁵ dat nog altijd zijn eigen revolutie van 1917 voltooiën moet.¹⁰⁶ De revolutionaire tactiek heeft zich gewijzigd in diplomatie, die de burgerij gerust moet stellen zonder het geloof van de massa te verliezen.¹⁰⁷ Aan haar laat men slechts de rode vlag en het geloof in de revolutie, maar in werkelijkheid is men tot opportunisme vervallen.¹⁰⁸ De revolutionaire idealen zijn tot een ideologie verworden die geen kritiek verdraagt en geen vrijheid duldt.¹⁰⁹ Het marxisme is verdord. Bij gebrek aan controversen is de ideologie tot een stupied determinisme verworden: Men verspreidt overal primitieve geleerdheid. De historie verklaart men door rechtlijnige oorzakelijkheidsreeksen naast elkaar te plaatsen,¹¹⁰ en de laatste werkelijk grote geest van de franse communisten moest kort voor de oorlog verklaren dat hersenen gedachten afscheiden zoals endocrinen klieren hormonen. Heden ten dage ontleent de communistische intellectueel, die de geschiedenis of het menselijk gedrag moet verklaren, aan de ideologie van de burgerij een psychologisch determinisme, dat gefundeerd is op de wet van eigenbelang en op het mechanisme.¹¹¹ In één woord: het tegenwoordige communisme verloochent de revolutie in doctrine, omdat het het materialisme aanhangt. Het materialisme is op zijn hoogst een werkhypothese, een mythe, die dienst kan bewijzen voor de revolutionaire actie, maar die geen stand kan houden voor de kritiek van een filosofie die werkelijk revolutionair wil zijn.¹¹²

¹⁰³ S II, 288.

¹⁰⁴ S II, 287. Vgl. p. 225.

¹⁰⁵ S II, 280.

¹⁰⁶ S II, 278.

¹⁰⁷ S II, 279.

¹⁰⁸ S II, 285.

¹⁰⁹ S II, 281. Vgl. *Le Fantôme de Staline. Temps Modernes*, XII (1956-57).

p. 577-697.

¹¹⁰ In plaats van een dialectisch procédé.

¹¹¹ S II, 285.

¹¹² S III, 175. Dit is ook de strekking van heel het artikel. Wij merken hierbij op dat

Uit dit alles is wel duidelijk in welke richting Sartre's eigen aspiraties gaan: hij wil een revolutie, en daarmee een zeer ingrijpende verandering. Het is ook duidelijk op welk gebied de gewenste verandering ligt: het sociaal-economische. Hij maakt de volgende definitie van revolutie tot de zijne. „Van revolutie is er sprake, wanneer een verandering der bestaande instellingen gepaard gaat met een ingrijpende verandering in de eigendomsverhoudingen”.¹¹³

Dit revolutionaire ontwerp is voor Sartre geenszins iets incidentiels. „Wie van schrijven zijn beroep maakt en dit beroep ernstig neemt heeft in de huidige situatie maar één keus revolutionair te zijn.”¹¹⁴ De bedoelingen van een schrijver en van een revolutionair vallen samen: beiden beogen zij een bevrijding. Voor de schrijver licht Sartre dit als volgt toe.¹¹⁵ Schrijven is een zich bedienen van woorden.¹¹⁶ Maar wie een woord gebruikt, onthult. Want een ding of een handeling die men noemt, verliest zijn onschuld en het excuus der onmiddellijkheid.¹¹⁷ „Als men het gedrag van iemand bij zijn naam noemt, dan onthult gij hem dit gedrag. Hij ziet zichzelf, en omdat gij het zijn naam geeft weet hij zichzelf gezien op het zelfde ogenblik dat hij zichzelf ziet... Hoe zou hij dan nog op dezelfde manier kunnen handelen? Ofwel, hij gaat gewoon door. Maar dan doet hij het voortaan met volle kennis. Ofwel, hij houdt er mee op”.¹¹⁸ In één woord: „Nommer, c'est changer”.¹¹⁹

Noteren wij hier in het voorbijgaan dat wij hier een argument vinden voor de stelling van Jeanson. Als Sartre het bestaan absurd noemt, dan kan dit volgens de zojuist aangehaalde teksten niets anders zijn dan een eerste overwinning op absurdisme. Of anders gezegd: Het is al een bevrijding uit het absurdisme.

Reeds door de dingen bij hun naam te noemen bevrijdt een schrijver. Maar ook dient gezegd te worden dat de schrijver steeds een beroep doet op de vrijheid, namelijk op die van de lezer.¹²⁰ De lezer moet het object dat ik beschreef onthullen en scheppen in een „geleide schep-

Sartre Marx zelf van zijn kritiek uitsluit „Mes critiques s'adressent a la scolastique marxiste de 1949. Een noot op p. 213 geeft te verstaan dat Engels een heilloze invloed op Marx heeft gehad. Dit thema wordt in QMI, 360, hernomen.

¹¹³ S III, 176

¹¹⁴ Cfr. S II, 276

¹¹⁵ Sartre ziet een wezenlijk onderscheid tussen proza en poëzie. S II, 58vv.

¹¹⁶ „La prose est utilitaire par essence”, S II, 70

¹¹⁷ S II, 142

¹¹⁸ S II, 72

¹¹⁹ S II, 73-75

¹²⁰ S II, 96v

ping".¹²¹ Een schepping. Want het gaat over een transcendent object: de wereld waarin ik als schrijver hem verplaatst moet voor hem gaan leven. Een geleide schepping, want voor hem heeft die wereld structuren welke ik er in heb gelegd. Onthullen, want hij moet de zin van dit alles vatten.¹²²

De wereld die ik als schrijver aan de lezer voorstel, verschijnt voor hem als een taak, en dit in meer dan één zin. Het is een taak, omdat hij door zijn eigen vrijheid die wereld te herscheppen heeft. Het is ook een taak, omdat ik die wereld aan hem voorstel als „te veranderen”: „il faut que le dévoilement-création par quoi le lecteur le découvre soit aussi engagement imaginaire dans l'action”.¹²³ „Hoe zou een schrijver die wezenlijk wil zijn aan zijn universum, de onrechtvaardigheden kunnen willen die er in dit universum zijn? Toch is dit noodzakelijk, maar als hij de schepper van onrecht wil wezen, dan is het in een beweging die het transcendeert naar zijn afschaffing”.¹²⁴ Het lezen van een boek moet oproepen tot handelen, en dit handelen zal tot doel moeten hebben dat de wereld steeds meer van vrijheid doordrongen wordt. Sartre neemt hier als voorbeeld een roman die de verhouding tussen blanken en zwarten in de zuidelijke staten van Noord-Amerika beschrijft. Wij zouden ook als voorbeeld zijn eigen „Putain respectueuse” kunnen nemen.¹²⁵ De figuren en heel de wereld waarin zij leven vragen erom door ons herschapen te worden. Maar deze herscheppende verbeelding is ook een stellingname. Het stuk vraagt er om dat wij uiteindelijk partij kiezen voor de lichtekooi, ondanks haar beroep, ondanks haar zwakte die uiteindelijk de neger uitlevert. Voor haar moeten wij het opnemen, tegen al die achtenswaardige lieden wier bestaan zo onontbeerlijk is voor de staat, tegen deze „bourgeois de droit divin”. De verontwaardiging over de uitbuiting van deze vrouw en van de negers moet zich uitbreiden tot een verontwaardiging tegen heel de sociale structuur die een dergelijke uitbuiting mogelijk maakt. Zulk een verontwaardiging is echter niets anders dan de wil tot een verandering van deze situatie te komen. Of anders geformuleerd: zij is niets anders dan een opkomen voor de vrijheid van de verdrukten. Sartre drukt het aldus uit: „Onverschillig of hij nu essays, pamfletten, satires of romans schrijft, of hij het regiem van de staat aanvalt of individuele hartstochten beschrijft, de schrijver heeft als vrij mens die zich tot vrije mensen richt, maar   n onderwerp: de vrijheid”.¹²⁶ Vandaar dat Sartre zelf in zijn Pré-

121 S II. 95.

122 S II, 93v.

123 S II, 110.

124 S II, 112.

¹²⁵ Th I, 253-298.

¹²⁶ S II, 112. Vgl. 109v, 189, 299.

sentation des Temps Modernes schrijft „Notre but lointain c'est une libération”.¹²⁷

Moet de schrijver zich nu opwerpen als bewaker van een ideale waarde „de vrijheid” of moet hij de concrete vrijheid van het dagelijks bestaan verdedigen door stelling te nemen in de politieke en sociale strijd?¹²⁸ Sartre meent dat dit laatste het geval is. Want „de vrijheid” bestaat niet. Wat er bestaat, dat zijn gesitueerde, ingekapselde en verdrongen vrijheden die veroverd moeten worden.¹²⁹ Het veranderen van de wereld, waarover zojuist gesproken werd, moet concreet dit betekenen: een veranderen van de situaties die de mens van zijn vrijheid vervreemden. En dit betekent weer concreet: een bevrijding van een uitgebuite klasse door een eind te maken aan de kapitalistische maatschappij-structuur. Deze is immers bij definitie uitbuiting en vervreemding.

Samenvattend: schrijven is noemen. Noemen is veranderen. Veranderen is vermensenlijken. Vermensenlijken is vrij-maken. En concreet is deze vrij-making het veranderen van de maatschappelijke instellingen met een verandering in de eigendomsverhoudingen. Zo komen wij weer terug bij de definitie van de revolutie. Een schrijver is dus bij wezen een revolutionair

Is zulk een schrijver bovendien nog filosoof, dan zal ook zijn filosofie een „revolutionaire filosofie” moeten zijn, dit wil zeggen een filosofie die de revolutie mogelijk maakt en haar vrijwaart voor mystificaties die haar élan zouden kunnen verlammen. Men versta dit niet als een pragmatisch criterium. De revolutie wordt uiteindelijk alleen door waarheid gediend,¹³⁰ en waarheid impliceert een eenheid van een veelheid van individuen.¹³¹ Als wij nu zien aan welke eisen een revolutionaire filosofie moet voldoen,¹³² dan is het duidelijk dat Sartre zijn L'Être et le Néant als een revolutionaire filosofie beschouwt. „Een revolutionaire filosofie moet trachten aan te tonen, 1° dat de mens niet te rechtvaardigen is; dat zijn bestaan contingent is en dat noch hijzelf noch een of andere Voorzienigheid dit heeft voortgebracht, 2° gevolglijk dat elke collectieve orde die ingesteld is door mensen getranscendeerd kan worden naar andere ordeningen; 3° dat het heersende waarden-systeem in een gemeenschap de structuur van deze gemeenschap weerspiegelt en op het behoud ervan gericht is; 4° dat dit waarden-systeem steeds getranscendeerd kan worden naar

¹²⁷ S II, 23

¹²⁸ S II, 114 Cfr F S, 675

¹²⁹ S II 116 Als de mens vrij is, dan is het op de wijze van het „te zijn hebben

¹³⁰ S III, 175

¹³¹ EN, 601.

¹³² Materialisme et Revolution, in S III, 135-229

andere systemen".¹³³ Vooral in de eerste twee punten en haar onderlinge samenhang herkent men zonder moeite de stellingen van *L'Être et le Néant*: het samengaan van vrijheid en contingentie in de mens. Het derde punt is niets anders dan, als wij het zo mogen formuleren een „socialisatie” van de theorie van de waarden en het verlangen. Bij voorbeeld het ideaal van de „*souffrance en soi*” komt op door het feit dat ik nu lijd en er onder lijd niet genoeg te lijden. De waarde weerspiegelt hier mijn feitelijke toestand. Wij herinneren ons ook dat geen enkel gevoel tendeert naar zijn eigen opheffing. Als ik mijn dorst les, dan is dat niet om mij van mijn dorst te bevrijden. Dat is een reflexief standpunt. Oorspronkelijk is het lessen van de dorst niets anders dan het opvoeren van de dorst tot haar hoogtepunt, waarin zich volledig onthult wat dorst is. Aldus streeft geen enkel gevoel naar zijn eigen opheffing, en daarom wordt er van de waarden gezegd dat zij er naar tenderen de feitelijke toestand waaruit zij ontspruiten te conserveren. Het vierde punt dat Sartre noemt is niets anders dan het „in discussie stellen van de waarden, het afstand-nemen ervan, vernietigen en transcenderen.” Als ikzelf de waarden stel, dan zijn zij niets anders dan „mijn mogelijkheden”, en zij zouden niet „mijn mogelijkheden” zijn, als er geen andere mogelijkheden waren.¹³⁴ Wat in het vierde punt tot uitdrukking wordt gebracht is dus de menselijke transcendentie, die samenhangt met de menselijke contingentie die in het eerste punt genoemd is. Daarom lijkt de conclusie gerechtvaardigd: *L'Être et le Néant* is een revolutionaire filosofie. Het werk beoogt, zoals elke revolutie „*comme but lointain une libération*”.

Dit alles maakt des te meer noodzakelijk Sartre te vragen naar een nadere specificatie van het doel van de door hem gewenste revolutie. In zijn meest algemene vorm hebben wij dit reeds leren kennen: Elke revolutie beoogt een vrij-maken van ... opdat de mens daardoor meer vrij zou zijn. In het revolutionaire ontwerp ligt daarom zowel een negatief moment – vrijmaken van – als een constructief: ¹³⁵ opdat de mens meer vrij zou zijn. Vragen wij daarom nogmaals aan Sartre wat er nu op dit ogenblik volgens hem genegeerd moet worden, en daarna wat hij als de constructieve taak ziet.

Een eerste antwoord op de vraag naar hetgeen er genegeerd moet wor-

¹³³ S III, 193v.

¹³⁴ Vergelijk ook de „*perspectives morales*” waarmee *L'Être et le Néant* besluit. Wij komen hierop terug in de derde paragraaf.

¹³⁵ S II, 186, 261, 300. Men herinnert zich de twee-eenheid van het goede en het kwade in elke vrije daad, waarover in de vorige paragraaf gesproken werd.

den hebben wij reeds in het voorgaande gezien: Sartre keert zich tegen de kapitalistische uitbuiting. Maar dit kan een gemeenplaats zijn. Trachten wij daarom zijn bezwaren tegen de heersende maatschappij te precisieren. Deze grieven zijn niet moeilijk te vinden.

Onze situatie, aldus Sartre, is die van een kapitalistische democratie. Onze maatschappij is echter ambigu, want als democratie erkent zij de formele of politieke vrijheden van de mens, maar als kapitalistisch vervreemdt zij de mens van zijn materiële vrijheden. Daarmee wordt de politieke vrijheid en de vrijheid van denken een mystificatie, waarvoor niemand zich interesseert.¹³⁶ Men kan streven naar een materiële lotsverbetering, maar de eigenlijke inzet is de bevrijding van de mens van de exploitatie van de een door de ander,¹³⁷ en daarmee een bevrijding van armoede, van werkeloosheid en van de macht van de trusts.¹³⁸

Met het regiem van uitbuiting moet ook de ideologie van dit regiem gebroken worden, en dit wil in concreto zeggen: l'esprit bourgeois. Sartre geeft hiervan de volgende kenmerken: idealisme, psychologisme, determinisme, utilitarisme, esprit de sérieux. Deze termen moeten hier niet in filosofisch-technische zin genomen te worden, als een al dan niet volledige opsomming van wijsgerige stelsels die door bourgeois-filosofen worden aangehangen. Sartre geeft een beschrijving van een mentaliteit. De genoemde tendensen hangen aldus voor hem samen: De burger is tussenpersoon tussen producent en consument, en daarmee een alles-beheersende middenterm. Daarom hebben de middelen zijn volle aandacht – vandaar het utilitarisme¹³⁹ – zonder dat hij zich om het doel bekommert – de esprit de sérieux.

Ongelovig geworden veronderstelt de burgerij dat deze doeleinden in de natuur der dingen gegrift zijn, zodat zij vaststaan als de wetten der natuur, die men steeds vooronderstelt,¹⁴⁰ en niet meer aan een onderzoek onderwerpt.¹⁴¹

Omdat de burger tussen producent en consument instaat, komt hij niet meer rechtstreeks in aanraking met de natuurkrachten. De wereld verschijnt voor hem in abstracte symbolen – woorden, cijfers, schema's, diagrammen. Zo wordt hij er zowel door zijn cultuur als door zijn beroep toe gebracht te denken over het denken en gaat hij menen dat het universum tot ideeën herleidbaar is. „Inspanning, moeiten, behoeften, verdruk-

¹³⁶ S II, 164. Vgl. 151, S III, 196.

¹³⁷ S II 164.

¹³⁸ S II, 25.

¹³⁹ S II, 156.

¹⁴⁰ S II, 157.

¹⁴¹ S II, 156.

king, oorlog, alles wordt in ideeën opgelost. Het kwaad bestaat eigenlijk niet. Het enige wat er is, is een pluralisme, omdat sommige ideeën nog in ongebreidelde staat voorkomen. Maar deze moeten nog in het systeem worden geïntegreerd. Zo beschouwt de burger de menselijke ontwikkeling als een groot assimilatie-proces. De ideeën assimileren zich en de geesten ook. Aan het eind van dit proces staat de eenwording van de gedachten en de totale integratie van de maatschappij".¹⁴² Dit is het idealisme van de burgers.

Maar tegenover deze unificerende tendens staat een andere. De burgerij kan ook gedefinieerd worden naar haar analytische denkwijze.¹⁴³ Deze gaat er van uit dat het samengestelde tot het enkelvoudige herleid moet worden. In het geheel opgenomen bewaren deze componenten hun eigen aard. Zoals waterstof en zuurstof hun eigen natuur hebben, zo ook de mens. Op grond van deze overeenkomst in de menselijke natuur stelt men de idealen van vrijheid, gelijkheid en broederschap.

In feite maakt deze analytische denkwijze van de mens een vensterloze monade. Het ideaal van broederschap dient om een louter naast elkaar staan van individuen te maskeren. „La fraternité est un lien passif entre molécules distinctes, qui tient la place d'une solidarité de classe que l'esprit analytique ne peut même pas concevoir. C'est une relation tout extérieure et purement sentimentale qui masque la simple juxtaposition des individus dans la société analytique".¹⁴⁴

Twee dingen zijn er hier op te merken. Als de mens een natuur heeft, op dezelfde wijze als waterstof en zuurstof, dan beschouwt men hem als een ding, beheerst door vaststaande wetten. Vandaar de deterministische opvatting van de mens in de bourgeois-mentaliteit,¹⁴⁵ die er dan ook in haar psychologisme op uit zal zijn deze wetten te ontdekken, omdat die de beheersing van de mens door de mens mogelijk maken.

Belangrijker voor ons doel is echter het tweede punt. „Une relation tout extérieure et purement sentimentale"... Of zoals het elders genoemd wordt: „une relation purement psychologique"...¹⁴⁶ Men vraagt zich af wat een auteur die het nous-sujet alle ontologische betekenis ontegent daartoe een bezwaar tegen kan hebben. En hoe kan hij het als lakenswaardig beschouwen dat de burgerij geen oog heeft voor de solidarité de classe, als

¹⁴² S II, 158. Zie hierboven c. I., § 1.

¹⁴³ S II, 17. Vgl. 16, 24, 139, 149, 156, 161, 231vv. Vgl. S III, 146vv. RQJ, 8, 34, 41, 66, 71.

¹⁴⁴ S II, 18.

¹⁴⁵ S II, 160.

¹⁴⁶ *ibid.* Wij herinneren eraan dat deze termen in L'Etre et le Néant gebruikt werden voor het nous-sujet.

die solidariteit alleen maar op een afkeurenswaardige vervreemding berust? Als de solidarité de classe op zich een waarde vertegenwoordigt, moet men dan ook niet de vervreemding laten voortbestaan? En als men de vervreemding moet laten voortbestaan, waar blijft dan het goed recht van de revolutie? Verdient het dan niet de voorkeur het bourgeois-standpunt in te nemen, open oog te hebben voor de feilen van het bestaande bestel en deze corrigeren door detail-maatregelen zonder revolutie? ¹⁴⁷

Misschien komt er licht in deze duisternis als wij niet alleen het negatieve moment in de revolutie beschouwen, maar ook het constructieve. Tot nu toe hebben wij alleen gezien dat de revolutie een einde dient te maken aan de instellingen van de bourgeoisie en aan haar ideologie. Maar wij weten nog niet waar deze revolutie op moet uitlopen. Of liever: wij weten het slechts ten dele. Het is wel duidelijk dat zij een klassenloze maatschappij beoogt. Dan is in ieder geval een vorm van uitbuiting geliquideerd.

Van deze klassenloze maatschappij geeft Sartre een omschrijving die aan de lezer van *L'Être et le Néant* wel uitermate vreemd voorkomt. Zij is, als zij het niet reeds op zich is, de laatste etappe ¹⁴⁸ tot het bereiken van „la Cité des Fins”, Das Reich der Zwecke van Kant. Hiermede schijnt de partij van *L'Être et le Néant* definitief verloren: „en prenant pour fin inconditionnée la liberté de l'autre, cette liberté devient transcendance transcendée du seul fait que j'en fais mon but. ... Le respect de la liberté est un vain mot...”. ¹⁴⁹

Deze tekst over La Cité des Fins kan men niet achteloos ter zijde schuiven als een verspreking, een kleine inconsequentie of iets dergelijks. Sartre komt er zo vaak op terug dat wij haar wel au sérieux moeten nemen. Hij kent er drie voorstellingen van: à l'inverse, en image en tenslotte en-soi.

In zijn *Matérialisme et Révolution* spreekt hij over de Cité des Fins à l'inverse. ¹⁵⁰ Sartre gaat uit van de hegeliaans-marxistische gedachte dat het werk „l'élément libérateur de l'opprimé” is. ¹⁵¹ Al wordt het werk den arbeider door anderen opgelegd, en al wordt hem het eindproduct

¹⁴⁷ Vgl. EN, 501.

¹⁴⁸ S II, 300

¹⁴⁹ EN, 479

¹⁵⁰ S III, 201 Vgl. p. 193

¹⁵¹ S III, 197 „Durch die Arbeit kommt es (d.h. das Bewusstsein des Knechtes) aber zu sich selbst. . . Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigene Negativität, sein Fürsichsein nur dadurch zum Gegenstande, dass es die entgegengesetzte seiende Form aufhebt. Aber dies gegenständliche Negative ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es gezittert hat. Nun aber zerstört er die fremde Negative, setzt sich als ein solches in das Element des Bleibens, und wird dadurch für sich selbst, ein Fürsichseiendes. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 149

ontstolen, in het werk zelf is hij vrij. Hij toont zich aan zichzelf als machthebbend over de dingen. Deze macht over de dingen is echter niet meer dan een eerste indruk van de vrijheid, die zich echter voor een verdere explicitering leent. Het werk van de arbeider wordt door de ondernemer geleid. De limiet hiervan vinden wij in het taylorisme, waarin de ondernemer het werk van de arbeider herleidt tot één enkel gebaar. Aldus tendert hij er naar van de arbeider een ding te maken. Maar als de arbeider voor zichzelf een ding is, dan zijn ook de werkgevers niet meer dan dingen, factoren in het productie-proces. Maar dan zijn ook in de grond van de zaak allen gelijk. Eigenlijk is er dan geen slavernij meer als instituut, maar zijn er hoogstens nog feitelijk verdrukten. Wil er algemene vrijheid zijn, dan komt het er alleen nog maar op aan, dat de wil van de heer zich niet meer tegen de slaaf richt, maar dat beiden zich richten op de dingen „De maatschappij zal dan een harmonieuze onderneming zijn ter exploitatie van de wereld”.¹⁵²

Wij zouden dit kunnen samenvatten in de opmerking die de Saint Exupéry maakt over de liefde: „Il ne s'agit pas de se regarder, mais de regarder ensemble dans la même direction”. Als werkgever en werknemer elkaar aankijken, dan geeft dit het ons bekende conflict. Richten zij zich echter op de materie, dan is een eendrachtig samengaan mogelijk.

Hiermee is echter het ideaal nog niet bereikt. De bevrijding is hier niet gebaseerd op een wederzijdse erkenning van de vrijheid. Zij is daarmee nog ver van het ideaal van het Reich der Zwecke. Sartre zegt: „Het is la cité des fins à l'inverse”.

In het vervolg van het aangehaalde artikel komt Sartre niet meer terug op deze Cité des Fins. Het is daarom verleidelijk in deze passage zijn eigen standpunt te zien, mits men de materialistische fundering ervan maar loslaat. De aangehaalde tekst uit *L'Être et le Néant* zou dan een bevredigende verklaring vinden. Inderdaad loopt de erkenning van de vrijheid op niets uit. Dat is een kwestie van „se regarder”. De oplossing ligt in het „regarder ensemble dans la même direction”. Tegen een dergelijke opvatting verzet zich echter de samenhang, waaraan de beschouwing ontleend is. Dit blijkt onmiddellijk als wij het vervolg van de tekst lezen: „Comme elle (c.à.d. la société) est produite par l'absorption des classes privilégiées et qu'elle se définit par le travail, c'est-à-dire par l'action sur la matière, et comme elle est, elle-même, assujettie aux lois du déterminisme, la boucle est bouclée, le monde se referme. Le révolutionnaire, en effet, à la différence du révolté, veut un ordre. Et comme les ordres spiri-

¹⁵² S II, 201. Men herinnert zich Sartre's weergave van de opvatting van Heidegger, EN, 302.

tuels qu'on lui propose sont toujours plus ou moins l'image mystifiante de la société qui l'opprime, c'est l'ordre matériel qu'il va choisir. L'ordre matériel, c'est à dire l'ordre de l'efficacité, dans lequel il figurera à la fois comme cause et comme effet".¹⁵³ In deze beschrijving van de situatie staan te veel dingen die Sartre niet zou onderschrijven – bij voorbeeld figureren in een orde als effect, het uitgesproken materialisme, de onderwerping van de maatschappij aan de wetten van het determinisme – om als een weergave van zijn eigen opvatting te kunnen gelden. En ook de omschrijving van deze verhouding als een *Cité des Fins* à l'inverse, insinueert kritiek.

Er zijn echter ook nog andere teksten te vinden, waarin wel een wederzijdse erkenning van de vrijheid wordt uitgesproken of verondersteld. Dit is met name het geval bij de verhouding tussen schrijver en lezer, het beeld van de *Cité des Fins*.

Schrijven is, zoals wij zagen, een daad waarin een vrije schrijver zich tot vrije lezers richt. De vrijheid van de lezer wordt erkend, haar wordt vertrouwen geschonken, en tenslotte wordt er in naam van dit geschonken vertrouwen een daad gevraagd van deze vrijheid.¹⁵⁴ Maar tevens vraagt de schrijver van de lezer dat deze hem zijn vertrouwen schenken zal. Dit betekent op de eerste plaats dat hij de scheppende vrijheid van de schrijver erkent,¹⁵⁵ dit wil zeggen dat hij er op vertrouwt dat alles in het boek een zin heeft, en door de schrijver is gewild, dat er orde¹⁵⁶ is in het werk en een finaliteit.¹⁵⁷

Tussen schrijver en lezer staat het geschrift. Wanneer dit werkelijk schoon is, gaat daarvan een appèl uit, dat zich richt tot allen. Wanneer ik dit lees ben ik mij hiervan op niet-thetische wijze bewust. „La conscience non positionnelle enveloppe réellement la totalité harmonieuse des libertés humaines, en tant qu'elle fait l'objet – men denke hier aan het herscheppen dat de lezer doet – d'une confiance et d'une exigence universelles".¹⁵⁸ Want het thetische bewustzijn richt zich op een wereld die voor alle lezers is, zij het op imaginaire wijze, en die hen allen oproept iets in de werkelijkheid te veranderen.

Van deze imaginaire wereld zegt Sartre: „Heel de kunst van de schrijver dient om mij te dwingen datgene te scheppen wat hij onthult, en dus om mij te compromitteren. Dan dragen wij samen de verantwoordelijkheid

¹⁵³ S III, 201.

¹⁵⁴ S II, 97. Vgl. 105.

¹⁵⁵ S II, 101.

¹⁵⁶ S II, 103.

¹⁵⁷ S II, 105.

¹⁵⁸ S II, 109.

voor het universum. En juist omdat dit universum in stand gehouden wordt door de eendrachtige samenwerking van onze twee vrijheden, en omdat de auteur getracht heeft het door bemiddeling van mij te integreren in het menselijke, moet dit universum werkelijk verschijnen als volkomen doortrokken en in stand gehouden door een vrijheid die de menselijke vrijheid tot doel genomen heeft; en als het nog niet zelf het rijk der doelen is, moet het toch minstens een stap daarheen zijn".¹⁵⁹

Toch blijft dit alles nog op het imaginaire plan, en daarom komen wij aldus niet verder dan een beeld van de Cité des Fins. Sartre zegt dit uitdrukkelijk: „Rappelons nous que l'homme qui lit se dépouille en quelque sorte de sa personnalité empirique, échappe à ses ressentiments, à ses peurs, à ses convoitises pour se mettre au plus haut de sa liberté; cette liberté prend l'ouvrage littéraire pour fin absolue et à travers lui l'humanité; elle se constitue en exigence inconditionnée par rapport à elle-même à l'auteur et aux lecteurs possibles; elle peut donc s'identifier à la bonne volonté kantienne, qui en toute circonstance traite l'homme comme une fin et non comme un moyen. Ainsi le lecteur, par ses exigences mêmes, accède à ce concert des bonnes volontés que Kant a nommé Cité des Fins et que, en chaque point de la terre et à chaque instant, des milliers de lecteurs qui s'ignorent contribuent à maintenir. Mais pour que ce concert idéal devint une société *concrète*, il faudrait qu'il remplit deux conditions: la première, que les lecteurs remplacent la connaissance de principe qu'ils ont les uns des autres en tant qu'ils sont tous des exemplaires singuliers de l'humanité, par une intuition ou tout au moins par un pressentiment de leur présence charnelle au milieu de ce monde-ci; la seconde que ces bonnes volontés *abstraites* au lieu de rester solitaires et de jeter dans le vide des appels qui ne touchent personne à propos de la condition humaine en général établissent entre elles des relations réelles à l'occasion d'événements vrais, ou, en d'autres termes, que ces bonnes volontés intemporelles, s'historialisent en conservant leur pureté et qu'elles transforment leurs exigences formelles en revendications matérielles et datées".¹⁶⁰ Of korter: „il nous appartient de convertir la cité des fins en société concrète et ouverte – et ceci par le contenu même de nos ouvrages".¹⁶¹

In een ander verband zullen wij nog terugkomen op de moeilijkheden die aan deze realisatie van de Cité des Fins verbonden zijn. Sartre is daarvoor geenszins blind. Maar dat is geen reden het ideaal prijs te geven.

¹⁵⁹ S II, 110.

¹⁶⁰ S II, 193. Wij cursiveren.

¹⁶¹ S II, 296.

Nog één pagina willen wij hier overnemen waarin het rythme van de taal Sartre's bezieling voor dit ideaal verraadt, en waarvan de inhoud het voorgaande resumeert. Zij is tevens een schets van het ideaal dat Sartre voor ogen staat la Cité des Fins „en-soi”. „Montrons que dans le geste le plus mécanique du travailleur se trouve déjà la négation entière de l'oppression; n'envisageons jamais leur situation comme une donnée de fait, mais comme un problème faisons voir qu'elle tient sa forme et ses limites d'un horizon infini de possibilités, en un mot qu'elle n'a d'autre figure que celle qu'ils lui confèrent par la manière qu'ils ont choisie de la dépasser; enseignons-leur qu'ils sont à la fois victimes et responsables de tout, ensemble opprimés, oppresseurs et complices de leurs propres oppresseurs et qu'on ne peut jamais faire le départ entre ce qu'un homme subit, ce qu'il accepte et ce qu'il veut, montrons que le monde où ils vivent ne se définit jamais que par référence à l'avenir qu'ils projettent devant eux, et, puisque la lecture leur révèle leur liberté, profitons-en de leur rappeler que cet avenir où ils se placent pour juger le présent n'est autre que celui où l'homme se joint lui-même et s'atteint enfin comme totalité par l'avènement de la Cité des Fins, car c'est seulement le pressentiment de la Justice, qui permet de s'indigner contre une injustice singulière c'est-à-dire précisément de la constituer en injustice; enfin en les invitant à se placer du point de vue de la Cité des Fins pour comprendre leur époque, ne leur laissons pas ignorer ce que cette époque présente de favorable pour la réalisation de leur dessein”.¹⁸²

Uit dit alles is duidelijk dat de Cité des Fins het ideaal is. Daaraan ontleent alles zijn zin: de klassenloze maatschappij als maatschappij die geen onderdrukking en vervreemding kent. Zij is een maatschappij van vrijheid, waarin ieder zich voor het geheel verantwoordelijk weet, en waarin het eerste beginsel is dat ik mijn vrijheid niet kan willen zonder die van allen te willen. Het is het rijk der menselijke solidariteit.¹⁸³

Deze uiteenzetting van Sartre's idealen toont tevens dat men slechts met de grootste omzichtigheid over een nihilisme en amoralisme¹⁸⁴ van

¹⁸² S II, 312

¹⁸³ Vgl S III, 180, 187, 216vv

¹⁸⁴ Vgl Van Meter Ames, Feteshism in the Existentialism of Sartre, Journ. of Phil. XLVII (1947), p. 407-411, zie p. 410 „L'Etre et le Neant is doordrongen van nihilistisch pessimisme. In dezelfde geest spreekt ook Flugel, 1 c p. 369 over een „Martyrium der existentialistischen Freiheitslehre”. Hübner wijdde een artikel aan het nihilisme van Sartre en dat van Fichte, 1 c Maulnier, 1 c p. 198 onderschrijft het verwijt dat anderen aan Sartre maken dat hij zich overgeeft aan nihilisme en een „morale de déchéance”. Maulnier vermeldt niet wie deze anderen zijn. Het zou ons verbazen als hij met zoveel instemming Jean Kanapa „L'Existentialisme n'est pas un Humanisme, Paris, 1947, voor wie het existentialisme niets anders is dan „le bromure idéologique de la réaction”, 1 c p. 98, van een

Sartre kan spreken. Het minste wat men zeggen kan is dat de menselijke solidariteit voor hem als waarde geldt.

Is het verwijt van nihilisme of amoralisme dan volkomen uit de lucht gegrepen? Alvorens deze vraag te beantwoorden dient men zich een drietal punten te realiseren:

a) Ontologie is geen ethiek. Men moet haar dus geen vragen stellen die slechts in de ethiek beantwoord worden.

b) De verhouding tussen ontologie en ethiek. Volgens de gangbare voorstelling beschrijft de ontologie het zijn waarop het moeten gefundeerd is. Bij Sartre daarentegen beschrijft de ontologie zoals wij in de volgende paragrafen nog nader zullen zien veeleer hoe de mens *niet* moet zijn.¹⁶⁵

c) Sartre spreekt als fenomenoloog over de verhouding tussen bewustzijn en waarden. Alle waarden-realisme is hem vreemd. De waarden zijn niet op een of andere wijze gegeven en de menselijke vrijheid gaat verder dan het op zich nemen van die gegeven waarden. Het waarden-realisme is volgens Sartre te beschouwen als een van de vormen van de *esprit de sérieux*, waarin een prioriteit van het object (de waarden) boven het subject wordt erkend. Ook is de mens niet zonder meer waarden-stellend.¹⁶⁶ In de idealistische opvatting erkent men een prioriteit van het subject tegenover de waarden. Volgens Sartre zijn subject en waarde correlaat.¹⁶⁷ Met het subject verschijnen er wereld en waarden. Het bewustzijn en de waarden „font couple”;¹⁶⁸ de wereld verschijnt als „te transcenderen”.¹⁶⁹

In de authentieke houding, aldus geeft Sartre te verstaan in zijn *Perspectives Morales* aan het einde van *L'Être et le Néant*, verschijnt het ideaal

decadente burgerij, wier uur gekomen is, *ibid* 65v, zou citeren. Eerder denken wij aan *L. J. Lefevre*, *Quelques aspects de l'existentialisme*, *La Pensée catholique*, 1946, p 6-24, volgens welke ons slechts „une morale de fait” wordt geboden, zodat wij terecht komen in amoralisme en immoralisme”, *l.c.* p. 16, en aan het merkwaardige boekje van dezelfde auteur *L'Existentialiste est-il un philosophe* Paris, 1946, *Godet*, *l.c.* p 57, daarentegen zegt „son nihilisme n'est pas un nihilisme du désespoir”

¹⁶⁵ *R. Polin*, *l.c.* p. 97 meent dat Sartre komt tot een filosofie van de onberedeneerde spontaneïteit. Wij zullen echter in de volgende paragrafen zien dat dit niveau gedomineerd wordt door de kwade trouw, de oorspronkelijke houding door de ontologie beschreven, waar de mens in de ethische houding bovenuit moet komen.

¹⁶⁶ Hier wijken wij af van de opvatting van *P. Emonet*, *l.c.* p 26, die de indruk wekt de fenomenologische opvatting over het stellen der waarden te bestrijden met een argumentatie ontleend aan de polemie tussen waarden-realisme en waarden-idealisme.

¹⁶⁷ Volgens *R. Lauth* komt Sartre het klassieke dilemma waardenrealisme of waarden-idealisme niet te boven, *l.c.* p 256.

¹⁶⁸ EN, 134. Vgl. 137.

¹⁶⁹ Zie hierboven, over het verschijnen van de wereld binnen het circuit de l'ipséité, p 86vv.

van de vrijheid die zichzelf als waarde stelt.¹⁷⁰ In het willen van zichzelf wil de vrijheid de vrijheid van allen.¹⁷¹ Daarmee kiest zij te zijn in niet-identiteit met zichzelf.¹⁷² Vooral uit Saint Genet blijkt wat hiermee bedoeld wordt. Sartre wil zich distancieren van de gelijkstelling van waarde en zijn. Zulk een gelijkstelling zou neerkomen op de dood,¹⁷³ of, in de formulering die reeds in *L'Être et le Néant* wordt gebruikt, „men zou de vrijheid verstikken onder de last van het zijn”.¹⁷⁴

Met het willen van de vrijheid verschijnt er een ethisch ideaal. Maar is dit ideaal niet van dien aard dat het alle waarden doet verdwijnen? Inderdaad verdwijnen alle aan de wil transcendente waarden, maar in plaats daarvan verschijnen er allerlei concrete taken binnen mijn wereld. Het vervullen van deze taken heeft tot zin bij te dragen tot de bevrijding van allen en aldus aan de realisatie van het Reich der Zwecke.

Het vervullen van deze taken wordt gecompliceerd door het feit dat zij verschijnen als mijn mogelijkheden, naast andere mogelijkheden. Er is niets buiten mij dat mij er toe brengt aan de ene mogelijkheid de voorkeur te geven boven de andere; bovendien krijg ik bij het vervullen van deze taken steeds „vuile handen”. Er zijn geen bindende normen die mij klare aanwijzingen geven voor het te volgen gedrag. Wij zullen hieronder¹⁷⁵ zien dat de moraal ons steeds voor paradoxale eisen stelt. De vrijheid is van dien aard dat men het goede niet kan doen zonder het kwade. Maar ook is het een onmogelijkheid zonder meer het kwade te doen. In deze eeuwige spanning tussen goed en kwaad moet de mens leven.

Wat volgt uit dit alles met betrekking tot Sartre's nihilisme en amoralisme? Dit kan in drie punten worden samengevat:

1) Sartre neemt een voor allen en altijd geldend ideaal aan, de menselijke solidariteit. In zover hij dit aanneemt kan men niet van nihilisme of amoralisme spreken.¹⁷⁶

¹⁷⁰ EN, 722

¹⁷¹ FN, 83. Vgl. RQJ, 189

¹⁷² EN 722

¹⁷³ SG, 177. Wij komen hierop terug in de derde paragraaf, p. 332vv

¹⁷⁴ EN 516

¹⁷⁵ Vgl. hieronder, p. 330v

¹⁷⁶ Sartre vindt aldus een tussenweg tussen absolute normen en een morele chaos. Dit tegen *Van Meters Ames*, Mead and Sartre on man, *Journ. Phil.* LIII, (1956), p. 205-219, p. 218. In het beginsel ligt een criterium voor de vrijheid. Dit ontbreekt dus niet geheel en al, zoals *Collins*, l.c. p. 90 meent. Men zou zelfs van een „amorçe de valeurs non-subjectives” kunnen spreken, waardoor aan een bezwaar van *R. Arnou*, l.c. p. 87 tegemoet gekomen wordt. Het is dus ook niet juist om met *P. H. Simon*, l.c. p. 172 te zeggen „la liberté de Sartre va nulle part”. Vermelden wij in dit verband nog dat *P. Dempsey*, *The psychology of Sartre*, Oxford, 1950, p. 159 dit beginsel aldus verstaat dat datgene wat voor mij goed is, goed zou zijn voor allen. Dit lijkt ons eerder Kant dan Sartre te

2) Aan dit ideaal kunnen in abstracto normen worden ontleend om abstracte situaties te beoordelen. Als men de vrijheid wil van allen, moet men alle objectivering van anderen afwijzen. Zo kan men zeggen dat Sartre de onverschilligheid, de begeerte, het sadisme en de haat, en ook het masochisme veroordeelt. Ook op dit niveau is het daarom onjuist van nihilisme of amoralisme te spreken.

3) Aan dit ideaal kunnen geen normen worden ontleend, die gelden voor concrete gevallen.¹⁷⁷ Goed en kwaad gaan in concreto onverbrekkelijk samen, en het is aan de eigen vrijheid uit te maken wat het zwaarste weegt.¹⁷⁸ Men zal zelf moeten beslissen wat zwaarder is: het bevorderen van de vrijheid van velen of geweld tegen sommigen.¹⁷⁹ Sartre geeft hiervan een treffende illustratie in *L'Engrenage*. Op dit niveau kan men spreken van nihilisme en amoralisme, zij het dan met in acht nemen van het in het eerste punt gezegde.

4. De vraag is echter bij dit alles hoe het te rijmen is met de uiteenzettingen van *L'Être et le Néant*. Hoe kan Sartre zich tot kampioen verklaren van deze menselijke solidariteit na al hetgeen hij daarover in *L'Être et le Néant* heeft gezegd? Laat het zijn dat het conflict alleen maar een oorspronkelijke verhouding is, waarop een bovenbouw zou kunnen worden opgetrokken, zulk een bovenbouw zal blijven berusten op een uiterst wankel fundament. Hoe kan men het Reich der Zwecke als ideaal stellen als men ook verklaart dat „respect voor de vrijheid van een ander een ijdel woord is”. Hoe men het ook moge formuleren, en welke detail-oplossing men ook moge zoeken, de teksten die wij in dit deel van deze paragraaf aanhaalden, dwingen ons er toe om ons nader te bezinnen op de strekking van heel *L'Être et le Néant*.

zijn. Voor Sartre is de vrijheid dermate verbonden met de concrete situatie dat deze uitspraak in zijn systeem weinig zin zou hebben.

¹⁷⁷ Hierdoor wordt zonder twijfel alle verstarring van de waarden voorkomen. Onder dit opzicht vallen *Albérès*, l.c. p. 52 en *G. C. van Niftrik*. Sartre en zijn betekenis voor de Theologie, Ned. Theol. Tijdschr. IV (1949/50), p. 259-277 hem bij. Geheel anders is de mening van *S. U. Zuidema*, Nacht zonder dageraad, Naar aanleiding van het atheïstisch en nihilistisch existentialisme van J. P. Sartre, Franeker, 1948. Maar Sartre gaat verder dan een bestrijding van verstarde of verstarrende waarden, zoals wij in het tweede punt aangaven.

¹⁷⁸ Dit wil nog niet zeggen dat Sartre vervalt in een loutere gezindheidsmoraal waarbij het enige wat belangrijk zou zijn de graad van helderheid waarmee de daad voltrokken wordt is. Dan geldt dat het hetzelfde kan zijn zich in afzondering te bedrinken of een volk te leiden. Maar Sartre beschouwt dit uitdrukkelijk als een opvatting die ingegeven wordt door kwade trouw, *Van Meter Ames*, l.c. noot 164, p. 410, en *Kanapa* hebben dit niet gezien, l.c. p. 72.

¹⁷⁹ Vgl. RQJ, 141: „la croyance naïve que la violence n'est aucunement nécessaire”.

De meest eenvoudige oplossing is uiteraard deze dat Sartre zou hebben ingezien, dat de beschrijvingen die hij in *L'Être et le Néant* van de verhouding tot de ander gegeven heeft niet met de werkelijkheid in overeenstemming zijn. Misschien is hij wel, zoals hij volgens Ayer al bij het schrijven van *L'Être et le Néant* had moeten doen, tot de conclusie gekomen dat er toch iets verkeerd is met zijn definities.¹⁸⁰

Van deze oplossing moet echter gezegd worden dat zij wel uitermate onwaarschijnlijk is. Want wij zouden dan moeten aannemen dat Sartre binnen twee jaar een theorie verloochent waaraan hij 13 jaar gewerkt heeft.¹⁸¹ *L'Être et le Néant* verscheen in 1943, en de verwijzing naar De Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger* bewijst dat er zeker in 1942 nog aan gewerkt werd.¹⁸² De artikelen waaraan wij het bovenstaande ontleenden dateren uit de jaren 1945, 1946 en 1947 en de verschillende citaten tonen de continuïteit met de uiteenzettingen van *L'Être et le Néant*. Wij zullen bovendien in de volgende paragraaf zien dat Sartre's Baudelaire een perfecte illustratie van de theses van *L'Être et le Néant* is.¹⁸³ Dit werk dateert uit dezelfde jaren als de aangehaalde artikelen. Dit alles dwingt ons om de hypothese van de verloochening los te laten.

Wij zullen ons dus opnieuw tot *L'Être et le Néant* moeten wenden om te zien of er inderdaad aanwijzingen te vinden zijn die er op duiden dat de daar gegeven analyses een andere zin hebben dan op het eerste gezicht lijkt.

Zulke aanwijzingen zijn er inderdaad. De uitdrukkelijke uitspraken zijn echter uitermate schaars. In het voorbijgaan wijst Sartre er één keer op dat „nos descriptions n'ont visé jusqu'ici que la réflexion complice”, waarbij dan vooral de plaats te noteren is: bladzijde 670, en dus tegen het einde van heel het boek. En dan vinden wij nog de opmerking, gemaakt aan het einde van de beschrijving van de verhoudingen tot de ander, dat er een morale de délivrance et de salut mogelijk is.¹⁸⁴ Dit wordt gezegd nadat er is aangetoond dat de concrete verhoudingen „se détruisent en cercle”. De opmerking moet dan blijkbaar betekenen dat het toch mogelijk is die cirkel doorbreken. Daarmee wordt te verstaan gegeven dat de gegeven beschrijvingen geen definitief karakter hebben. Het is niet

¹⁸⁰ Zie hierboven, noot 5.

¹⁸¹ QM, 363.

¹⁸² EN, 440, noot.

¹⁸³ Paris, 1947. Het was reeds eerder verschenen als een reeks artikelen in *Les Temps Modernes* van 1946. Tussen *L'Être et le Néant* en Baudelaire staan nog de *Reflexions sur la question juive*, dat in de winter 1944 geredigeerd is. Ook hierin is geen spoor van wijziging der opvattingen te bespeuren.

¹⁸⁴ EN, 484, noot.

te ontkennen dat een wisselend gebruik van de termen het moeilijk maakt te zien waar en in welke richting de cirkel doorbroken zou moeten worden. Als er gezegd wordt dat het conflict de oorspronkelijke verhouding tot de ander is, dan is daarmee niet uitgesloten dat men zich op een of andere wijze daarvan kan „bekeren”. (De term is van Sartre zelf: „Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de délivrance et de salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale”.¹⁸⁵) Maar als men leest dat het conflict het wezen uitmaakt van onze verhouding tot de ander, dan wordt het moeilijk van een radicale bekering veel heil te verwachten. Het lijkt dan uitgesloten dat men verder komt dan een maskeren van het oorspronkelijke conflict. Wij zullen ons op het ogenblik nog niet verdiepen in de vraag welke van de twee uitspraken de voorkeur verdient. Dat is een kwestie van interpretatie die nu nog buiten onze opzet valt. Waar het ons op het ogenblik om gaat, is te laten zien dat er inderdaad twee uitspraken zijn die ons er toe brengen ons nader te bezinnen op de zin van de beschrijvingen van L'Être et le Néant – de eerst aangehaalde tekst – in het algemeen, en op de beschrijving van de verhouding tot de ander in het bijzonder, – de tweede tekst die wij aanhaalden.

Impliciet geeft Sartre de noodzakelijkheid van een nadere interpretatie aan door zijn eigen beschouwingen te relativiseren. Wij hebben dit reeds aan het einde van ons tweede hoofdstuk vermeld. Wij zagen daar dat Sartre zelf de door hem gegeven interpretatie van de drie menselijke ek-stasen weer relativeert. Nu herhalen wij de vraag: Wat heeft het dan voor zin ze dan eerst zo te beschrijven? Zakelijk is ook dit een vraag naar de interpretatie van de beschrijvingen.

Tenslotte zouden wij nog willen wijzen op het volgende. Het heeft er de schijn van dat Sartre weinig consequent is in zijn manier van argumenteren. Als Sartre het godsbestaan loochent, dan is dat omdat het een contradictie is. Maar het contradictorische schijnt helemaal geen bezwaar te zijn als het gaat om de beschrijving van het laatste menselijke ideaal: de synthese van het en-soi en het pour-soi, of bij de beschrijving van de liefde. In het ene geval is het wel een reden tot negatie. Maar in het andere geval wordt de consequentie niet getrokken. Nergens zegt Sartre uitdrukkelijk dat het werkelijke ideaal van de liefde anders is dan dat wat door hem beschreven wordt, en dat de liefde die dit contradictorische ideaal nastreeft niet een vorm van liefde die deze naam werkelijk verdient kan zijn. Meet hij met twee maten? Of laat hij het aan onszelf over onze con-

¹⁸⁵ *ibid.*

clusies te trekken? Misschien zouden we aan het eind van deze paragraaf het aldus mogen formuleren: Moet een schrijver bevrijden, of moet hij het zijn lezers mogelijk maken zichzelf te bevrijden?

§ 2. *De interpretatie.*

In de vorige paragraaf hebben wij uiteengezet dat er een zekere spanning bestaat tussen hetgeen Sartre zegt in *L'Être et le Néant* en zijn opvattingen zoals die met name in *Situations II* en *III* tot uitdrukking komen. De Sartre van *L'Être et le Néant* zou men als een misanthroop kunnen beschouwen, terwijl die van de latere werken blijk geeft van een philanthropie die men op grond van *L'Être et le Néant* niet zou verwachten. Toch zijn er, zoals wij zagen, in *L'Être et le Néant* enige spaarzame aanwijzingen te vinden in deze meer philanthropische richting, in zover de mogelijkheid van een „*morale de délivrance et de salut*” in het vooruitzicht wordt gesteld.

Dit alles plaatst ons voor de vraag die wij in deze paragraaf zullen behandelen: Hoe moeten dan de beschrijvingen van *L'Être et le Néant* worden verstaan? Op deze vraag hebben anderen reeds een antwoord gegeven. Volgens Jeanson en S. de Beauvoir gelden zij het niveau van de „natuurlijke instelling” welke een „*attitude de mauvaise foi*” is. Voor ons is het echter nog de vraag of deze verklaring juist is, en of zij in *L'Être et le Néant* zelf voldoende is gefundeerd. Voorlopig nemen wij haar echter aan als een soort werk-hypothese. Deze stelt ons in staat de vraag die wij hierboven stelden nader te preciseren tot de volgende: Is het waar dat de beschrijving van de liefde zoals die in *L'Être et le Néant* gegeven wordt geldt voor de liefde in een *attitude de mauvaise foi*?

Er zouden geen moeilijkheden zijn als Sartre zich in deze duidelijk had uitgesproken. Maar een expliciete tekst hieromtrent ontbreekt. Er zijn echter wel enige aanduidingen te vinden in deze richting. Wij zullen beginnen met deze te bespreken. Daardoor verantwoorden wij tevens, waarom wij nu juist in deze richting en niet in een andere een verklaring zoeken (1).

Daarna zullen wij de *attitude de mauvaise foi* bespreken met alles wat daar mee samenhangt (2); en tenslotte zullen wij Sartre's beschrijving van de liefde nogmaals bespreken in het licht van ons onderzoek over de *attitude de mauvaise foi* (3).

1. De eerste vraag die wij hier te behandelen hebben is of er bij Sartre aanduidingen te vinden zijn die er op wijzen dat het in *L'Être et le Néant* gaat over een liefde binnen de kwade trouw. De meest merkwaardige

tekst in dit verband is niet te vinden in *L'Être et le Néant* maar in Saint Genet. Sartre zegt daar: „Genet schrijft om bemind te worden. Ik spreek hier over een duivelse liefde die beoogt een bewustzijn te boeien, om zich daarin veilig te kunnen stellen voor de wereld. Zich doen beminnen, een bewustzijn onderwerpen, het verplichten afhankelijk en onwezenlijk te willen zijn; voor dat bewustzijn en onder medeplichtigheid daarvan het soevereine object te willen zijn, dat beoogen een „*amour noir*” en Genet . . . Zichzelf worden in de ander en de ander omvormen in zichzelf, is dat niet het doel dat de minnaar tot in het orgasme nastreeft? Hij maakt zich hierbij tot object. Hij toont zich, laat zich zien, levert zich over om beter te kunnen grijpen”. Enige regels verder wordt nog het volgende gezegd: „Betraapt en uitgemaakt voor dief is het kind door de ander tot object gemaakt. Zijn reactie is die van zich steeds meer tot object te maken”.¹

In deze tekst herkent men zonder moeite de beschrijving van de liefde zoals die in *L'Être et le Néant* gegeven werd. Daar werd gezegd dat de liefde haar oorsprong vindt in de ervaring van de vervreemding.² Toegespast op Jean Genet luidt dit: „*surpris et nommé voleur, l'enfant est fait objet par l'autre; sa réaction est de se faire objet davantage*”. Wat het daarbij beoogt wordt omschreven met dezelfde termen als die waarin het ideaal van de liefde in *L'Être et le Néant* beschreven werd: „*captiver la liberté, asservir une conscience*” – de termen van bezit, waarover wij vroeger spraken – maar ook: „*devenir-soi-même dans l'autre*”, en „*transformer l'autre en soi-même*”, het equivalent van de termen van identificatie.³ L'objet souverain is niets anders dan het grens-object van de liefde, de absolute waarde, die gevrijwaard is voor alle ontwaarding: „*se mettre à l'abri du monde*”. Als het ideaal van de liefde bereikt zou kunnen worden zou ik in veiligheid zijn in het bewustzijn van de ander.⁴ Het enige nieuwe element dat er in de beschrijving van Saint Genet naar voren komt is het gebruik van de term: „*inessentiel*”. Daarvan vinden wij in *L'Être et le Néant* een zeer summiere aankondiging in zover daar gezegd wordt dat „*cette description cadrerait assez, jusqu'ici avec la fameuse description hégélienne des rapports du maître et de l'esclave. Ce que la maître hégélien est pour l'esclave, l'amant veut l'être pour l'aimé*”.⁵ Van deze verhouding zegt Hegel: „In diesen beiden Momenten – de heer staat in verhouding tot de knecht middels het zelfstandige zijn, en de heer staat in betrekking tot het ding middels de knecht – wird für den Herrn sein Anerkanntsein

¹ SG, 506.

² EN, 442, 443.

³ Zie hierboven, p. 211vv.

⁴ EN, 436.

⁵ EN, 437.

durch ein anderes Bewusstsein; denn dieses setzt sich in ihnen als Unwesentliches, einmal in der Bearbeitung des Dinges, das andermal in der Abhängigkeit von einem bestimmten Dasein".⁶

Wij mogen daarom zeggen dat de beschrijving van de liefde zoals wij die in *L'Être et le Néant* vinden en in Saint Genet dezelfde is.

Maar dan moeten wij ook de consequentie daaruit trekken. Als de liefde het ideaal van Genet „un amour infernal” en „un amour noir” is, dan moet ook gezegd worden dat datgene wat in *L'Être et le Néant* zonder meer liefde wordt genoemd in feite niets anders is dan die duivelse liefde.⁷

Hiermede is het bewijs voor onze stelling nog niet geleverd. Zeker is dat Sartre in 1952 bij het schrijven van Saint Genet het ideaal van de liefde zoals dat in *L'Être et le Néant* geschetst werd als duivels bestempelt. De vraag blijft of Sartre in *L'Être et le Néant* de liefde zo beschrijft omdat hij een beschrijving van een attitude de *mauvaise foi* wil geven. Daarvoor vinden wij slechts enige vage aanduidingen.

De kwade trouw wordt slechts twee maal vermeld in verband met de concrete verhoudingen tot de ander: bij de onverschilligheid, en bij het probleem van de cirkelgang van de verhoudingen tot de ander. In verband met de onverschilligheid zegt Sartre het volgende. Als ik onverschillig ben, zijn de anderen slechts functies voor mij en ben ik blind voor hun subjectiviteit. Ik voel mij dan onbedreigd en heb branie.⁸ Na dit opgemerkt te hebben vervolgt Sartre: „Cet état de cécité peut se poursuivre longtemps au gré de ma mauvaise foi fondamentale, il peut s'étendre avec des répit sur plusieurs années, sur toute une vie: il y a des hommes qui meurent sans avoir – sauf pendant de brèves et terrifiantes illuminations – soupçonné ce qu'était l'autre”.⁹ Sartre geeft vervolgens aan dat men ondanks deze kwade trouw het onbevredigende van deze blindheid blijft ervaren: „Mais y fût on entièrement plongé, on ne cesse d'éprouver son insuffisance”. De ervaring van deze onbevredigdheid brengt ons tot het aannemen van een andere houding: „Et comme toute mauvaise foi, c'est lui qui nous fournit des motifs pour sortir de lui”. In de houding van blindheid ligt dus het motief deze te laten varen. Het zou er de schijn van

⁶ Hegel, *Phänomenologie*, p. 147. Vgl. p. 146.

⁷ J. H. Walgrave zegt in zijn artikel: Tussen Benda en Sartre, *Kultuurleven*, II, 1947, p. 83-91: „Als fenomenologie van de demonische mens is Sartre's *Existenzerhellung* onaanvechtbaar. Zijn „choix originel” is een voor zich opnemen van de *péché originel* in christelijke zin: het non serviam”, p. 89. Hetgeen Walgrave verworpt wordt ook door Sartre verworpen. De tegenstanders vinden elkaar juist daar waar zij schijnen het verst van elkander verwijderd te zijn.

⁸ EN, 449.

⁹ EN, 449v.

kunnen hebben dat men daarmee ook de kwade trouw loslaat. Dit is echter zeker niet noodzakelijk het geval. Dit blijkt uit een andere tekst die gevonden wordt in een nabeschouwing over het sexueel begeren en het sadisme. Sartre zegt daar dat deze behoren tot de oorspronkelijke verhoudingen tot de ander en dat dit de reden is waarom hij ze genomen heeft „pour montrer le cercle des rapports avec autrui”. Dit thema is ons uit het voorgaande bekend, en wij zullen er dan ook niet nogmaals op in gaan. Wat wij hier moeten vermelden is het volgende: „Ainsi sommes nous renvoyés indéfiniment de l'Autre-objet à l'Autre-sujet et réciproquement. A quelque moment que l'on nous considère, nous sommes dans l'une ou l'autre de ces attitudes – insatisfaits de l'une comme de l'autre; nous pouvons nous maintenir plus ou moins longtemps dans l'attitude adoptée, selon notre mauvaise foi ou selon les circonstances particulières de notre histoire, mais jamais elle ne se suffit à elle-même; elle indique toujours obscurément vers l'autre”.¹⁰

Deze tekst toont ons dat de kwade trouw beide grondhoudingen in haar greep heeft. Men is geredelijk bereid aan te nemen dat hij die onverschillig is tegenover de anderen te kwader trouw is, omdat hij de ander tot object maakt. Men zou kunnen menen dat het voldoende is de ander zijn subjectiviteit te laten, om tot een authentieke houding te komen. Maar dit is blijkbaar niet het geval. Ook als ik de ander zijn subjectiviteit laat en mijn object-zijn op mij neem kan ik blijkens deze tweede tekst te kwader trouw zijn. In beide fundamentele verhoudingen is kwade trouw mogelijk.

Voor het doel dat wij ons in dit deel van deze paragraaf stellen is nog een derde tekst van belang. Deze is niet meer ontleend aan de uiteenzetting van de concrete verhouding tot de ander, maar aan die van de fundamentele. Hij brengt ons bovendien tot aan de rand van de beschrijving van de liefde. In het derde hoofdstuk hebben wij uiteengezet dat ik in mijn object-woorden de subjectiviteit van de ander ervaar. Dit object worden is iets dat ik op mij neem in de vrees of in de schaamte. Een modaliteit van de schaamte is de ijdelheid. Daarvan zegt Sartre het volgende: „De ijdelheid sluit de oorspronkelijke schaamte niet uit. Integendeel, zij treedt op op basis van de fundamentele schaamte – de schaamte van object te zijn. Zij is een tweeslachtige aandoening. Want in de ijdelheid erken ik de ander als het subject dat aan mijn zijn objectiviteit verleent, maar ik erken bovendien mijn eigen verantwoordelijkheid voor mijn objectiviteit; ik leg de nadruk op die verantwoordelijkheid en neem die op mij. In zekere zin is de ijdelheid op de eerste plaats berusting, want om er fier op te kunnen

¹⁰ EN, 479.

zijn *dit* te zijn, moet ik er in berusten *alleen maar* dit te zijn. Het gaat hier dus om een eerste reactie op de schaamte, en zij is een reactie van vlucht en kwade trouw, want zonder op te houden de ander als subject te beschouwen, tracht ik toch mijzelf te beschouwen als maakte ik indruk op de ander door mijn object-zijn. In één woord: er zijn twee authentieke houdingen: die waardoor ik de ander als subject erken dat mij tot object maakt – en dit is de schaamte – en die waardoor ik mijzelf vat als vrij ontwerp ... en dit is de trots of affirmatie van mijn vrijheid tegenover de ander als object. Maar de ijdelheid is een gevoel zonder evenwicht en te kwader trouw; want ik tracht in de ijdelheid op een ander in te werken in zover ik object ben. Ik heb de pretentie om die schoonheid of die kracht of die geestigheid die hij me toekent als hij mij tot object maakt te gebruiken om hem bewondering of liefde in te boezemen. Maar dit gevoel dat de bekrachtiging is van mijn object-zijn moet desondanks door de ander beleefd worden als subject. ... Zo draagt de beleving die ik van de ander eis een contradictie in zich, want ik moet de ander iets inboezemen in zover hij vrij is. Dit wordt doorleefd op de wijze van de kwade trouw en zijn innerlijke ontwikkeling leidt tot ontbinding".¹¹

Aan deze tekst ligt de gedachte ten grondslag dat het bewustzijn loutere spontaneïteit is, en daarom zich niet passief tot iets kan verhouden. Alleen in de kwade trouw kan men dit over het hoofd zien. Zo kan alleen in kwade trouw de grondgedachte van de ijdelheid opkomen: als object op een ander inwerken.

Hetzelfde zou men ook kunnen zeggen van de minnaar zoals deze in *L'Etre et le Néant* beschreven wordt. Ook hij neemt zijn object-zijn op zich, om de ander te verleiden. Hij stelt zich dus terzelfdertijd als subject en als object. Van hem moet dus ook gezegd worden dat hij te kwader trouw is.

Het schijnt dus dat wij, bij gebrek aan een uitdrukkelijke tekst, hier een gegeven gevonden hebben, waaruit de vraag die wij stelden – Is de liefde zoals die in *L'Etre et le Néant* beschreven wordt een liefde te kwader trouw – een bevestigend antwoord ontvangt.

Zo eenvoudig is het echter niet. De tekst die wij hier bespreken zegt nog iets méér: „En un mot, il y a deux attitudes authentiques: ... la honte, ... l'orgueil". Als deze laatste werkelijk een authentieke houding is, dan wordt onbegrijpelijk welke bezwaren Sartre dan nog zou kunnen hebben tegen het sadisme en de haat. Dan zijn het de beulen van *Morts sans Sépulture*, die zijn sympathie hebben, niet de mensen van het verzet. En Hilbert uit *Erostrate*. Wij begrijpen niets meer van Huis Clos: „Wij hebben anderen

¹¹ EN, 351.

doen lijden en dat wel grappig gevonden. Nu is het onze beurt te betalen". Dezen hebben hun vrijheid immers geaffirmeerd tegenover de ander als object. La honte... Dan is Elektra de centrale figuur uit *Les Mouches*, niet Orestes. In één woord: Als wij hier de term „authentiek” in de meest strikte zin verstaan, komen wij tot dergelijke ongerijmdheden, dat die veronderstelling uitgesloten moet worden geacht.

Maar dan moeten wij ook consequent zijn. Als de term authenticiteit niet in de strikte zin genomen wordt, mag ook de term „mauvaise foi” in dezelfde context niet in die strikte zin worden genomen, want dan zou er met twee maten gemeten worden. Wij zijn dus toch nog niet zo dicht tot het begeerde doel genaderd als het ons eerst wel leek. Het enige wat wij tot nu toe kunnen concluderen is dat er in de liefde iets van kwade trouw ligt, maar dit is nog iets anders dan de bewering die wij hier onderzoeken: Sartre beschrijft de liefde op het niveau van de kwade trouw.

Bij gebrek aan verder materiaal moeten wij nu het eerste deel van ons onderzoek afsluiten. Het heeft het volgende opgeleverd:

1) In *Saint Genet* veroordeelt Sartre het liefdes-ideaal dat in *L'Être et le Néant* beschreven werd.

2) De kwade trouw kan een rol spelen zowel in het subject-object als in het object-subject-schema.

3) Zij speelt een zekere rol bij de beschrijving van de liefde.

2. Om hierin tot meer klaarheid te komen zullen wij nu Sartre's opvatting over de kwade trouw gaan bespreken. Daarbij behandelen wij eerst de kwade trouw zelf, daarna haar verschillende verschijningsvormen.

2a. De plaats van de kwade trouw.

Sartre spreekt *ex professo* over de kwade trouw op het einde van het eerste deel van *L'Être et le Néant*. In zijn *Introduction* heeft hij de transfenomenaliteit van het zijn ontdekt en die van het bewustzijn. Daaruit ontstaat het probleem hoe het bewustzijn zich tot het zijn verhoudt.¹² Om dit probleem op te lossen is *L'Être et le Néant* geschreven. Zodra men begint met het beantwoorden van deze vraag blijkt zij gecompliceerder te zijn dan op het eerste gezicht lijkt. Er blijken niet twee termen in het spel te zijn – bewustzijn en zijn – maar ook nog een derde: het niet-zijn.¹³ Want als ik vragen stel, dan neem ik afstand – een vorm van niet-zijn – van het ondervraagde. Ik stel mij in een houding van niet-weten, en loop het risico dat het antwoord op de vraag negatief zal zijn. En zelfs als het

¹² EN, 34.

¹³ EN, 40.

antwoord affirmatief is, dan kan dit affirmatieve antwoord aldus omschreven worden: het is zo en niet anders. Vandaar dat een vraag steeds de negatie impliceert.¹⁴ Dit roept echter een nieuwe vraag op: Waar komt de negatie vandaan?¹⁵ Bij het beantwoorden van deze vraag stelt Sartre dat de negatie niet primair in het oordeel gevonden wordt. Het negatieve oordeel is slechts mogelijk omdat er iets niet is.¹⁶ Bekend is het voorbeeld dat hij geeft: Mijn auto heeft panne. Ik onderzoek de carburateur en deze mankeert niets. Het niets heeft blijkbaar een zekere realiteit. Daarom wijst Sartre de opvatting van Hegel af, voor wie het niets enkel een complementaire notie zou zijn.¹⁷ Het is méér dan dat: het is een realiteit. Dit betekent niet dat Sartre aan het niet een eigen zijn verleent. Het niets is niet, het „wordt gezijnd”. „Le néant n'est pas, il est été”.¹⁸ En het kan slechts in het zijn gehouden worden door de mens. Daarom ook is het uitgesloten dat, zoals Heidegger meent, het niet-zijn een prioriteit boven de wereld zou hebben en dat de wereld zou kunnen oprijzen uit het niet. Het niet-zijn ligt niet buiten de wereld, maar daarbinnen.¹⁹ Het dankt zijn oorsprong aan de mens. Dit roept een nieuwe vraag op: Hoe moet de mens dan zijn om oorsprong van het niet te kunnen wezen?²⁰ In eerste instantie luidt het antwoord: vrij. Want door zijn vrijheid kan de mens „afstand nemen”, vragen, en aldus „sécréter un néant qui l'isole”.²¹ Maar hoe kan de vrijheid het niet-zijn voortbrengen?

Om deze vraag te beantwoorden gaat Sartre uit van zijn stelling dat er niets „in” het bewustzijn kan zijn, (waarvan) het zich niet bewust is. Als de mens vrij is, zal hij zich ook (van) die vrijheid bewust moeten zijn.²² Hoe toont zich de vrijheid aan de mens? Sartre zegt: in de angst. In de angst ben ik mij (ervan) bewust dat er niets in mij en niets buiten mij is dat mij op een of andere wijze tot mijn handelen zou bepalen, maar dat ik zelf totaal verantwoordelijk ben. Niets in mij. Want „in” het bewustzijn is niets. Het bewustzijn is „le vide total”.²³ Niet buiten mij, want alles wat mij zou kunnen trekken, trekt mij slechts omdat ikzelf daaraan

¹⁴ EN, 37v.

¹⁵ EN, 41.

¹⁶ EN, 44: „il y a une transphénoménalité du non-être comme de l'être”.

¹⁷ EN, 47vv.

¹⁸ EN, 58.

¹⁹ EN, 57. De tekst schijnt hier corrupt te zijn. Op p. 57, r. 9.v.o. wordt gesproken van een „pullulement d'êtres ultramondains”. Een vergelijking met p. 55 en p. 58 doet vermoeden dat er moet staan: „intramondains”.

²⁰ EN, xx 60. Vgl. EN, 53.

²¹ EN, 61.

²² EN, 65.

²³ EN, 23.

die aantrekkingskracht heb verleend. „Ik ben het die aan de waarden het zijn geef. Niets kan mij in bescherming nemen tegen mijzelf. Gescheiden als ik ben van de wereld en van mijn essentie, heb ik de zin van de wereld en de essentie te realiseren. Ik beslis in eenzaamheid, zonder rechtvaardiging en zonder excuus”.²⁴ De mens draagt dus het gewicht van heel de wereld op zijn schouders, en wel van een wereld die bevolkt is met anderen.²⁵

Hoe indrukwekkend dit ook moge zijn, helemaal reëel lijkt het niet. Als de angst het bewustzijn is (van) onze vrijheid, zouden wij steeds in angst moeten leven en dit is beslist niet het geval. Sartre ontkent dit niet. In een van de artikelen van "Qu'est ce que la littérature" geeft hij te verstaan dat de angst slechts aan den dag treedt in grenssituaties, waarin de mens te kiezen heeft tussen heldhaftigheid of gemeenheid. In de gemiddelde situatie toont zij zich echter niet.²⁶ Dit is echter niet meer dan een constateren. Er zal ook nog verklaard moeten worden waarom de angst zich zo zelden toont. Deze verklaring geeft Sartre in *L'Être et le Néant*. Daar zegt hij dat wij als regel aan onszelf verschijnen als bezig met iets. En het handelen is geruststellend. Als ik met iets bezig ben, dan is dat omdat ik de indruk heb dat dit door de omstandigheden van mij gevraagd wordt. Daarbij laat ik de vraag hoe het komt dat die omstandigheden dit vragen, maar rusten. Met andere woorden: Als regel handelen wij zonder ons handelen zelf in discussie te stellen.²⁷ En waarom zouden wij dat ook doen? Als regel leven wij ook in een wereld van ethische waarden die wij als vaststaand aannemen, zonder ons te realiseren dat wijzelf het zijn die door ons handelen die waarden doen opfladderen als een vlucht patrijzen. Wij houden ons kritiekloos aan allerlei taboes, en dat is uitermate geruststellend.²⁸

Maar is dit nu voldoende om onze angst te bezweren of te overwinnen? En vooral: is het een antwoord op de gestelde vraag? In het oog van Sartre wel. Als wij leven in een wereld, waarin taken op ons liggen te wachten²⁹ en waarin de ethische waarden vast staan, dan is dit niet een vergeten van onze vrijheid, maar een truc om onze vrijheid niet te zien. Levend in deze wereld vluchten wij de vrijheid. En het merkwaardige is dat dit vluchten van de vrijheid en angst eigenlijk een wijze is om ons daarvan bewust te zijn. Het is „niet-denken-aan-de-vrijheid” en juist

²⁴ EN, 77. Vgl. EN, 640, 641, 643.

²⁵ EN, 642. Vgl. 648.

²⁶ S II, 248. Vgl. EN, 73.

²⁷ Vgl. EN, 75.

²⁸ EN, 76.

²⁹ Vgl. TE, 97; ThEM, 31v.

daardoor er-wel-aan-denken. Dit verschijnsel wordt door Sartre de kwade trouw genoemd.³⁰

Door dit alles hebben wij de plaats aangeduid waarop in *L'Être et le Néant* de kwade trouw behandeld wordt. De alles-beheersende thematiek is de vraag naar de oorsprong van het niet. Dit moet in de mens zijn oorsprong vinden. De kwade trouw is een fase in het onderzoek hoe de mens moet zijn opdat het niet uit hem zou kunnen voortkomen. Wij kunnen nu overgaan tot de bespreking van hetgeen Sartre in deze context over de kwade trouw zegt.

Sprekend over de kwade trouw begint Sartre met haar te stellen tegenover de leugen.³¹ Liegen doet men steeds tegenover een ander. Het is een verschijnsel dat ligt op het niveau van het *être pour autrui*. De kwade trouw waar Sartre over spreekt ligt niet op dat niveau. Het is een houding die het bewustzijn tegenover zichzelf aanneemt. Het is een vorm van zelfbedrog die hierin bestaat dat ik mijzelf een onaangename waarheid verberg en vrede neem met een voor mij aangename dwaling.³²

Hierbij gaat het noch om een vergissing noch om een cynische vorm van zelf-bedrog. Iemand die zich vergist wordt niet „te kwader trouw” genoemd. Het is ook niet iets van cynisch zelfbedrog. De kwade trouw heeft een schijn van waarheid en met deze schijn stelt zij zich tevreden. Daardoor wordt het mij ook mogelijk min of meer geloof te hechten aan hetgeen ik in kwade trouw meen. Helemaal overtuigd ben ik niet, maar men moet zijn eisen nu eenmaal niet te hoog stellen...

Hoe is een dergelijke houding mogelijk, of: hoe moet de mens zijn opdat hij te kwader trouw zou kunnen zijn?³³ Een eerste aanzet van dit antwoord geeft Sartre door de aanknopingspunten van de kwade trouw te vermelden. Hij begint met te stellen dat de kwade trouw *contradictoire* begrippen construeert.³⁴ Het materiaal voor deze constructies ontleent zij aan de mens zoals hij in werkelijkheid is. Sartre geeft drie aanknopingspunten aan: *facticiteit* en *vrijheid*, *être pour-autrui* en *être pour-soi*, wat ik was en wat ik in het heden ben. De kwade trouw bestaat hierin dat ik

³⁰ EN, 81v.

³¹ EN, 85vv.

³² EN, 87.

³³ EN, 94. *W. Biemel*, l.c. zegt: „Sartre stellt sich nicht die Frage die doch sehr naheliegend ist, ob das, was er Zerfall nennt, nicht erst durch die Flucht ausgelöst wird”. Zelfs wanneer dit het geval zou zijn, dan blijft voor Sartre het probleem staan. Waar het voor Sartre om gaat is het beantwoorden van de vraag hoe het bewustzijn in zijn zijn moet zijn, opdat vlucht voor de vrijheid mogelijk zij.

³⁴ EN, 95.

de facticiteit offer aan de transcendentie of omgekeerd, al naargelang het mij uitkomt.³⁵ Wij zullen dit door een voorbeeld verduidelijken.

Als iemand mij verwijt dat ik te veel drink, kan ik antwoorden door te zeggen dat dit in het verleden wel gebeurd is, maar dat ik pas een goed voornemen heb gemaakt. Nu zal het niet meer gebeuren. Het verwijt wordt daarmee een slag in de lucht. Het treft een ander, een voorbij ik, niet mij, zoals ik nu ben. Door het beroep op mijn vrijheid en de toekomst, distantiëer ik mij volkomen van het verleden en van de facticiteit. Ik ga vrijuit, en mijn kwade trouw bestaat hierin dat ik doe alsof er nooit iets gebeurd is. Ik offer de facticiteit aan de vrijheid.

Maar ook het omgekeerde is mogelijk. Ik kan ook op het verwijt antwoorden: Zo ben ik nu eenmaal. Ik kan er niets aan doen. Ook dan is het verwijt een slag in de lucht. In mijn diepste ik raakt het mij niet. Mijn vrijheid staat buiten mijn drankzucht. Deze drinkt in mij. Ik niet. Tegen alle verwijten verschuil ik mij achter de facticiteit.

Hierdoor wordt reeds enigermate duidelijk hoe de kwade trouw te werk gaat en wat zij beoogt: „Il s'agit de constituer la réalité humaine comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est”.

Deze eerste aanduiding van de kwade trouw moet echter nog nader gepreciseerd worden. Dit doet Sartre met behulp van een analyse van de oprechtheid.³⁶ Van deze zegt hij dat er tenslotte weinig verschil is tussen haar ideaal en dat van de kwade trouw,³⁷ omdat er kwade trouw aan het ideaal van de oprechtheid ten grondslag ligt.³⁸ Wij zullen dit nu gaan beschouwen. Daarbij zullen wij het eigenlijke niveau van de kwade trouw ontdekken alsmede de a priori conditie die kwade trouw en oprechtheid mogelijk maakt.

Sartre gaat er van uit dat ik oprechtheid kan eisen zowel van een ander als van mijzelf. Eis ik van een ander dat hij oprecht is, dan verleid ik hem tot een houding van kwade trouw en zelf ben ik ook te kwader trouw. Ik verleid de ander tot kwade trouw.³⁹ Want hoe kan een ander van zichzelf zeggen bij voorbeeld dat hij een dronkaard is? Bedoelt hij zijn facticiteit, dan verwaarloost hij zijn transcendentie; bedoelt hij zijn transcendentie dan kan van hem niet gezegd worden dat hij een dronkaard *is*. Het enige wat men dan kan zeggen is dat hij vrij is. Ook zelf ben ik te

³⁵ EN, 95vv.

³⁶ EN, 98vv.

³⁷ EN, 106. Vgl. 103.

³⁸ EN, 111, noot.

³⁹ EN, 104.

kwader trouw.⁴⁰ Ik wil hem een natuur opdringen. Daardoor zet ik een streep door zijn vrijheid. Want als hij een dronkaard is, wat kan hij dan nog anders doen dan drinken? Maar tegelijkertijd doe ik een beroep op zijn vrijheid: ik verlang van hem dat hij zijn verantwoordelijkheid voor zijn drankzucht erkent, zich voorneemt niet meer te drinken enz. In een en hetzelfde onderhoud negeer en erken ik zijn vrijheid.

Ook als ik oprecht wil zijn tegenover mijzelf ben ik te kwader trouw. „Wie ziet niet dat de oprechte mens zich tot een ding maakt en wel om juist door die oprechtheid weer aan de zijnswijze van een ding te ontsnappen? De mens die bekent dat hij een zondaar is, verruult zijn huiveringwekkende „vrijheid ten kwade” voor een dood, zondig karakter. Hij is zondig; hij kleeft zichzelf aan; hij is wat hij is. Maar in dezelfde beweging ontsnapt hij aan het ding. Hij kijkt er naar, hij houdt het in stand onder zijn blik of hij laat het uiteenvallen in een stofwolk van afzonderlijke daden. Zijn oprechtheid is verdienstelijk, en de mens die verdiensten vergaart is geen zondaar als zondaar, maar iemand die over zijn zondigheid heen is. Terzelfdertijd wordt daarmee ook die zondigheid ontwapend. Zij is niets meer, behalve op het niveau van het determinisme, maar juist door mijn bekentenis stel ik daar mijn vrijheid tegenover. Mijn toekomst is nog maagdelijk. Alles is mij geoorloofd. Het ideaal van de oprechte mens is datgene te zijn wat hij is, om het niet te zijn. Aldus verschilt de oprechtheid niet veel van de kwade trouw”.⁴¹

Maar, zo zal men zeggen, als ik mij nu herhaaldelijk bedronken heb en mij dan realiseer dat ik een dronkaard ben geworden, ben ik dan niet oprecht? ⁴² Sartre zal hierop antwoorden dat als ik, de waarheid sprekend, meen oprecht te zijn, te kwader trouw ben. Is oprechtheid dan volgens Sartre onmogelijk? Daar gaat het hem niet om. Wat hij stelt is dat oprecht *zijn* een onmogelijkheid is voor de mens.⁴³

⁴⁰ EN, 104vv.

⁴¹ EN, 105

⁴² EN, 106.

⁴³ *Biemel*, l.c. p. 291v, stelt „dass Sartres Interpretation der Aufrichtigkeit als Unaufrichtigkeit selbst unaufrichtig ist, und zwar so ursprünglich unaufrichtig dass er sich der Unaufrichtigkeit gar nicht bewusst ist... Wenn wir uns seine Analyse genauer ansehen, so stossen wir unverweigerlich darauf dass die Phänomene die er beschreibt, zwar zutreffend sind — aber für dasjenige Dasein das in der Weise der Unechtheit ist Dazu kommt noch dass Sartre seiner Interpretation ein Schema zugrunde legt, das ihm den Blick für den eigentlichen Zugang zu den echten Phänomenen verstellt’ Dit schema is de tegenstelling van het en-soi en het pour-soi waarbij de gelding van het identiteitsbeginsel voor het en-soi gereserveerd blijft. Daardoor wordt het Sartre onmogelijk te stellen dat er op het gebied van het pour-soi identiteit in de zin van overeenstemming met zichzelf gevonden kan worden. „Sartre hatte zumindest erkennen müssen, dass es auch in der Region des Daseins Übereinstimmung des Daseins mit sich selbst und Fehlen

Hij geeft hiervoor het volgende argument De oprechtheid doet zich aan ons voor als een ideaal. Wat houdt dit ideaal in? Dat de mens voor zichzelf niets anders is dan hij is, dat hij volledig is wat hij is. Dit is de omschrijving van het ideaal. Maar dit ideaal zou geen ideaal zijn als ik al uiteraard was wat ik ben. Het ideaal van oprechtheid is slechts mogelijk als ik niet-ben-wat-ik-ben-en-ben-wat-ik-niet-ben. Het zijn in de wijze van niet-identiteit is voorwaarde voor de mogelijkheid van het ideaal.⁴⁴ Maar het ideaal zelf houdt de opheffing van de eigen zijnswijze van het bewustzijn in. Zo is het ideaal van de oprechtheid „een onmogelijke taak, waarvan de zin zelf in tegenspraak is met de structuur van het bewustzijn”.⁴⁵ Om deze reden wordt de oprechtheid door Sartre een verschijnsel van kwade trouw genoemd. „La mauvaise foi a pour but de se mettre hors d’atteinte, c’est une fuite. ... il faut user des mêmes termes pour définir la sincérité”.⁴⁶ Daarom kan Sartre zeggen dat het onverschillig is te goeder dan wel te kwader trouw te zijn, omdat de kwade trouw zich meester maakt van de goede en aan dit ontwerp ten grondslag ligt⁴⁷

Ondanks dit alles is de oprechtheid niet volkomen identiek met de kwade trouw. Tussen beide is een zeer subtiel onderscheid zoals blijkt uit het onderstaande schema. Wat zij beogen verschilt als volgt.⁴⁸

oprechtheid	kwade trouw
faire que je sois sur le mode de l'en-soi ce que je suis sur le mode du n'être pas ce que je suis,	faire que je sois ce que je suis, sur le mode de n'être pas ce qu'on est of ook que je ne sois pas ce que je suis, sur le mode de l'être ce qu'on est.

In deze formulering blijkt de eigenlijke inzet van goede en kwade trouw

dieser Ubereinstimmung geben kann, wass gerade zwischen diesen beiden Moglichkeiten die wesentliche Entscheidungen fallen, namlich ob jemand diese Ubereinstimmung verwirklicht oder nicht Is het laatste het geval dan treedt het vlucht-fenomeen op Dit vlucht-fenomeen is een „Verfallsphanomen Dit heeft Sartre niet gezien anders had hij de geldigheid van zijn grondschema moeten betwijfelen en had hij moeten toegeven dat er ook voor het Dasein identiteit met zichzelf mogelijk is „Allerdings ist es nicht eine unwandelbare, starre Identitat, sondern gerade eine solche die standig von neuem errungen werden muss' Tot zover Biemel Wij betwijfelen of Sartre in de grond van de zaak iets anders zegt Als wij die hieronder aan te halen tekst, p 299, strikt nemen is het ideaal van authenticiteit niet onmogelijk Dit betekent niet dat de mens authentiek zou kunnen zijn maar dat hij zich van de opgave bewust is zich steeds authentiek te doen zijn Wij zullen zien dat de idee van vrij-zijn nog kwade trouw impliceert Het gaat om een zich vrij maken

⁴⁴ EN 98

⁴⁵ EN 102v

⁴⁶ EN, 106

⁴⁷ EN, 111, noot

⁴⁸ EN, 106

Het is waar dat ik me van de kwade trouw kan bedienen om mij veilig te stellen voor een of ander verwijt dat iemand mij kan maken en ook om mijzelf een onaangename waarheid te verbergen. Maar de eigenlijke waarheid die ik mij verberg heeft betrekking op de wijze waarop ik datgene ben wat ik ben. Datgene waar goede en kwade trouw steeds omheen draaien, is mijn zijn in de wijze van niet-identiteit met zichzelf.

Dit zijn in niet-identiteit met zichzelf is datgene wat ook de kwade trouw mogelijk maakt. Wij hebben gezien dat er geen oprechtheid mogelijk zou zijn als het bewustzijn bestond in volkomen identiteit met zichzelf. Maar in deze suppositie zou er ook geen kwade trouw mogelijk zijn.⁴⁹ Alleen op grond van een scheur in het bewustzijn wordt het mogelijk in een en dezelfde beleving iets te stellen en te ontkennen.

Is het mogelijke deze scheur in het bewustzijn in een concrete beleving aan te wijzen? Sartre doet dit in de derde paragraaf van dit hoofdstuk bij de analyse van „la foi de la mauvaise foi”. Hierin krijgt het voorgaande zijn laatste precisering.

Sartre begint met te stellen dat de kwade trouw een ontwerp is dat zijn motief in zich draagt: „le projet de mauvaise foi doit lui-même être de mauvaise foi: je ne suis pas seulement de mauvaise foi au terme de mon effort ... il a fallu qu'au moment même où je me disposais à me faire de mauvaise foi, je fusse de mauvaise foi vis-à-vis de ces dispositions mêmes”.⁵⁰ Bij de kwade trouw vindt men dus hetzelfde als bij de fundamentele keuze: „un choix sans point d'appui qui se dicte à lui-même ses motifs”.⁵¹

Deze „beslissing” – waarbij men evenmin als bij de fundamentele keuze aan een weloverwogen beslissing dient te denken⁵² – beheerst heel de Weltanschauung⁵³ die er het gevolg van is. „Met de kwade trouw verschijnt er een waarheid, een methode van denken ... en als consequentie ook een eigenaardig soort evidentie: de niet-overtuigde. De kwade trouw heeft wel evidenties, maar zij heeft haar eisen al van meet af aan gesteld: ... zij is besloten niet te veel te vragen en zich voor voldaan te houden, wanneer zij slechts ten dele overtuigd is, en door een beroep op de wil het aanvaarden van onzekere waarheden te forceren. Dit eerste ontwerp van de kwade trouw is een te kwader trouw genomen beslissing betreffende de natuur van het vertrouwen”.⁵⁴

⁴⁹ EN, 98.

⁵⁰ EN, 109.

⁵¹ EN, 558.

⁵² Zie hierboven, p. 95 met noot 39.

⁵³ EN, 108. Zij wordt ook „un style de vie” genoemd, EN, 88.

⁵⁴ EN, 109. Vgl. IR, 155: „un pouvoir persuasif de mauvais aloi”.

Deze beslissing betreffende de natuur van het vertrouwen wordt door Sartre aldus omschreven: „la structure métastable est la structure de l'être et la non-persuasion est la structure de toutes les convictions”.⁵⁶ De bedoeling van deze omschrijving blijkt als Sartre zegt: „het oorspronkelijke ontwerp van de kwade trouw is niets anders dan het benutten van de zelfvernietiging van het bewustzijnsverschijnsel”.⁵⁶

Uit deze twee teksten blijkt de bedoeling van Sartre. De kwade trouw „redeneert” als volgt: Geloven (verstaan als *croyance en soi*) is onmogelijk, want als ik geloof ben ik mij bewust (alleen maar) te geloven, en dan geloof ik al niet meer. Als geloven dan toch onmogelijk is, wordt het mogelijk alles te geloven wat men maar wil: „si toute croyance de bonne foi est une impossible croyance, il y a place pour toute croyance impossible”.⁵⁷

Hier dreigt men het spoor bijster te raken. Goede trouw komt neer op kwade trouw, want de goede trouw veronderstelt dat het bewustzijn is wat het is, en deze veronderstelling is strijdig met de aard van het bewustzijn. Maar de paragraaf over „la foi de la mauvaise foi” wekt de indruk, dat het bewustzijn als het zijn zijn in niet-identiteit op zich neemt, ook noodzakelijk te kwader trouw wordt. Maar dan is het ook geen kwade trouw meer. Kwade trouw komt neer op goede trouw.

Er ligt hier inderdaad een moeilijkheid. Deze zullen wij in de volgende paragraaf behandelen. Op het ogenblik beperken wij ons tot het volgende: „de kwade trouw is de onmiddellijke en voortdurende bedreiging van elk menselijk ontwerp”.⁵⁸ Het gevaar is namelijk dat het bewustzijn zich beperkt tot het constateren van zijn niet-identiteit, en daarbij uit het oog verliest dat het deze ook te zijn heeft. Dan beschouwt het zijn transcendentie op de wijze van een ding, en ligt allerlei misbruik van dat zijn in niet-identiteit voor de hand.

Reeds vanaf het begin van zijn uiteenzetting over de kwade trouw heeft Sartre in deze richting gewezen. Hij zegt dat de kwade trouw gebruik maakt van de dubbele eigenschap van het menselijke zijnde een facticiteit en een transcendentie te zijn. En dan vervolgt hij: „Ces deux aspects de la réalité humaine sont, à vrai dire, et doivent être susceptibles d'une coordination valable. Mais la mauvaise foi ne veut ni les coordonner ni

⁵⁶ EN, 109.

⁵⁶ EN, 110.

⁵⁷ EN, 110.

⁵⁸ EN, 111. Op p. 86 wordt er in verband met de kwade trouw gesproken van een „attitude essentielle à la réalité humaine”. Dit moet betekenen dat het wezenlijk aan de mens is, dat hij te kwader trouw kan zijn, niet dat hij het ook wezenlijk is.

les surmonter dans une synthèse. Il s'agit pour elle d'affirmer leur identité tout en conservant leurs différences".⁵⁹

Waarin bestaat dan precies het misbruik waarover wij zo juist spraken? „La bonne foi cherche à fuir la désagrégation intime de mon être vers l'en-soi qu'elle devrait être et n'est point". Dit wil zeggen: in de goede trouw zoek ik datgene wat ik ben op de wijze van het pour-soi, te zijn op de wijze van het en-soi. „La mauvaise foi cherche à fuir l'en-soi dans la désagrégation intime de mon être. Mais cette désagrégation même, elle la nie comme elle nie d'elle-même qu'elle soit de mauvaise foi. Fuyant par le „non-être-ce-qu'on-est", l'en-soi que je ne suis pas sur le mode d'être ce qu'on n'est pas, la mauvaise foi qui se renie comme mauvaise foi, vise l'en-soi que je ne suis pas sur le mode du „n'être-pas-ce-qu'on-n'est-pas".⁶⁰ Geven wij dit weer in een voorbeeld. Als ik laf ben, ben ik dat in de wijze van niet-identiteit. Ik *ben* niet laf. Daarvan profiteert de kwade trouw door te zeggen: dus ben ik *dapper*, waarbij dan vergeten wordt dat ik niet dapper *ben*.⁶¹ De „désagrégation de mon être" die in de lafheid ligt, wordt uitgebuit; die welke in de dapperheid ligt, wordt verwaarloosd. Daarom kan Sartre zeggen dat ik in de kwade trouw toch weer het être-en-soi beoog. Er zijn dus als het ware twee fasen in de kwade trouw: in de eerste vlucht ik het en-soi dat ik ben – in het gegeven voorbeeld: de lafheid, als ik mij in het verleden laf gedragen heb – in de tweede fase vlucht ik de „désagrégation intime de mon être" – door te stellen dat ik dapper ben.

Aan deze twee fasen kan nog een derde worden toegevoegd, die echter niet op hetzelfde niveau ligt als de twee voorgaande, maar op het reflexieve niveau. Om het zo juist gegeven voorbeeld voort te zetten: ik kan me aan alle kwalificaties onttrekken door te stellen dat ik vrij *ben*. Ook dit hoort immers tot de kwade trouw: „je suis ma transcendance sur le mode d'être de la chose".⁶² *Bén* ik dan niet vrij? Hierop moet met een onderscheid geantwoord worden. Ik ben vrij op de wijze van het te zijn te hebben. Niet op de wijze van vrij-zijn. Of anders: Ik moet mijzelf vrij maken en heb zelf de mogelijkheid of de vrijheid dit te doen of niet te doen. Mijn vrijheid moet zichzelf vrij maken. Eerst wanneer de vrijheid zichzelf niet meer als feit maar als opgave beschouwt, realiseert zij ten volle haar ware aard. Anders is zij in haar negatie niet radicaal genoeg, en vlucht zij nog haar diepste opgave, en daarmee zichzelf.

⁵⁹ EN, 95. Vgl. 111, noot. Biemel, l.c. p. 294 beschouwt deze tekst als volkomen ongefundeerd.

⁶⁰ EN, 111.

⁶¹ Het procédé berust hierop dat er niet zoveel verschil is tussen niet-zijn (in identiteit) en in het geheel niet zijn. Vgl. EN, 107.

⁶² EN, 95.

Trachten wij nu tot een samenvatting van dit alles te komen. De kwade trouw berust op de niet-identiteit van het bewustzijn met zichzelf. Zij bestaat in een misbruiken van deze niet-identiteit. Het doel dat haar daarbij voor ogen staat is zich distanciëren van hetgeen men is, om iets van zich te kunnen zeggen dat men in het geheel niet is. Bij dit laatste wordt het zijn-in-niet-identiteit uit het oog verloren. De consequentie is dat het bewustzijn zich zo zijn eigen zijnswijze verdoezelt en aldus de vrijheid vlucht.

2b. Sartre kent verschillende vormen waaronder de kwade trouw voorkomt. Verschillende daarvan hebben wij in de voorafgaande hoofdstukken reeds ontmoet. Als *dégradation de conscience* zou men van de emotie kunnen zeggen dat zij een attitude de *mauvaise foi* is.⁶³ In de emotie wordt het bewustzijn immers aan zijn eigen aard ontrouw. Als dit voor de emotie waar is, geldt het ook voor het sadisme en het seksueel begeren.

De attitude de *mauvaise foi* die in het oog van Sartre de meest voorkomende is en die ook door hem het felst becritiseerd wordt is de levenshouding van de achtbare burgerij, beschreven in *La Nausée* en in *L'Être et le Néant* aangeduid als „l'esprit de sérieux”.⁶⁴ Sartre zegt daarvan het volgende: „L'esprit de sérieux a pour double caractéristique de considérer les valeurs comme des données transcendantes, indépendantes de la subjectivité humaine et de transférer le caractère „désirable” de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle. Pour l'esprit de sérieux en effet le pain est désirable parce qu'il faut vivre (valeur écrite au ciel intelligible) et parce qu'il est nourrissant ... Il met en avant l'opacité de l'objet désiré et le pose en lui-même comme désirable irréductible”.⁶⁵ In de esprit de sérieux is een verhouding tot de waarden en tot de wereld te onderscheiden. Maar in werkelijkheid is deze verhouding één. Omdat ik mij het leven als waarde stel, daarom verschijnt er een eigenschap als voedzaamheid in de wereld. Zou het leven mij volkomen onverschillig zijn – dus noch een waarde noch een onwaarde – dan zou er voor mij ook

⁶³ THEM, 20 zegt dat zij „une tricherie spéciale” is. Ook wordt er daar over een *dégradation de la conscience* gesproken, p. 42. en over het magische, p. 46. Ook de term „réflexion complice” komt voor, p. 49. De uitdrukking „mauvaise foi” ontbreekt echter.

⁶⁴ Dat Sartre de „esprit de sérieux” becritiseert wordt hem heftig verweten door *M. Blondel*, l.c. p. 394: „A philosopher who considers seriousmindedness the supreme illusion of human consciousness is a priori not even worth of criticism”. In dezelfde geest spreekt ook *P. Ayraud*, *Réflexions sur L'Être et le Néant*, l.c. p. 213. De opvatting van *Albérés* lijkt ons dichter bij de waarheid te staan, al kan zij ons, zoals reeds in noot 177 van de vorige paragraaf is opgemerkt, niet geheel bevredigen.

⁶⁵ EN, 721.

geen voedzaamheid in de dingen zijn. Uitgedrukt in een andere vorm: Omdat ik mij waarden stel, verschijnen er eigenschappen in de dingen en omdat ik eigenschappen in de dingen leg, daarom verschijnen er waarden. De *esprit de sérieux* miskent dit. „Dans le sérieux je me définis à partir de l'objet ... en saisissant comme venant du monde et constitutif de mes obligations et de mon être le sens que ma liberté a donné au monde”.⁶⁶ In zijn context wil dit zeggen: De *sérieux* meent dat de zin die mijn wezen en mijn verplichtingen constitueert van de wereld komt. In werkelijkheid komt deze van mij. Dit blijkt uit het onmiddellijke vervolg van de aangehaalde tekst: „in de angst vat ik mijzelf als volkomen vrij en niet in staat te voorkomen dat de wereld zijn zin ontvangt vanuit mij”.

De *esprit de sérieux* erkent de prioriteit van de wereld boven het bewustzijn: je me définis à partir de l'objet. Daarom zegt Sartre in een andere tekst van *L'Être et le Néant*: „Il y a sérieux quand on part du monde et qu'on attribue plus de réalité au monde qu'à soi-même ... Toute pensée sérieuse est épaissie par le monde, elle coagule; elle est une démission de la réalité humaine en faveur du monde. L'homme sérieux est „du monde” et n'a plus aucun recours en soi; il n'envisage même plus la possibilité de sortir du monde, car il s'est donné à lui-même le type d'existence du rocher, la consistance, l'inertie, l'opacité de l'être au milieu du monde”.⁶⁷ De erkenning van de superioriteit van het être en soi gaat dus zo ver dat de mens zichzelf tot ding maakt en zich een zijnswijze geeft waarin hij is wat hij is.

Op één ding moeten wij bij dit alles bijzondere nadruk leggen: in de *esprit de sérieux* laat de mens na de waarden in discussie te stellen. Zij zijn voor hem zonder meer gegeven. Zakelijk komt dit neer op te zeggen dat zo iemand nalaat zich te realiseren dat hij het is door wie de waarden verschijnen. Zulk een houding is voor Sartre de „onmiddellijke” houding, en dit verklaart dan ook dat zij zo veelvuldig voorkomt. Dat zij onmiddellijk is zegt Sartre uitdrukkelijk: „l'immédiat c'est le monde avec son urgence”.⁶⁸

Van deze „onmiddellijke” wereld waarin wij leven zegt Sartre: „nous nous découvrons dans un monde peuplé d'exigences”.⁶⁹ Deze woorden herinneren ons aan andere die wij reeds in een heel ander verband hebben aangehaald, en waarin werd beschreven dat die wereld van eisen aan ons verschijnt op het niveau van het onbereflecteerde gedrag. Deze uitspraak van de *Esquisse d'une Théorie des Emotions* wordt in *L'Être et*

⁶⁶ EN, 77.

⁶⁷ EN, 669.

⁶⁸ EN, 76.

⁶⁹ EN, 76. Vgl. 74.

le Néant herhaald: „le monde de l'immédiat qui se livre à notre conscience irréflichie...”⁷⁰

Het bovenstaande maakt de volgende gelijkstelling mogelijk: l'esprit de sérieux is de „onmiddellijke” houding, en de „onmiddellijke” houding is de onbereflecteerde houding. Aangezien Sartre's aandacht in *L'Être et le Néant* vooral naar het onbereflecteerde bewustzijn uitgaat, moeten wij zeggen dat zijn aandacht vooral uitgaat naar een houding die „de mauvaise foi” is.

Het zojuist genoemde drietal moet nog met een vierde worden aangevuld. Terwijl hij bij het schrijven van *L'Être et le Néant* blijkens de gebezigde terminologie meer onder invloed van Hegel stond, stond hij in 1936 bij de redactie van *La Transcendance de l'Ego* meer onder invloed van Husserl. In dit werkje vinden wij de volgende teksten: „L'attitude naturelle apparaît tout entière comme un effort que la conscience fait pour s'échapper à elle-même en se projetant dans le moi et en s'y absorbant”.⁷¹ En: „la conscience s'emprisonne dans la conscience empirique”⁷² – het bewustzijn dat Sartre in *L'Être et le Néant* „l'immédiat” noemt – pour se fuir”.⁷³ In deze teksten herkennen wij het thema dat in de latere werken besproken wordt onder de naam van „la mauvaise foi”. Zij dwingen ons tot de conclusie dat ook de „attitude naturelle” een „attitude de mauvaise foi” is.

Het feit dat de onbereflecteerde houding een attitude de mauvaise foi is, impliceert nog niet dat de reflexie ons automatisch tot de authenticiteit brengt. De reden hiervan is dat zij gemakkelijk de medeplichtige wordt van de natuurlijke instelling. Dit is niet zozeer te wijten aan een gebrek aan accuratesse ten aanzien van datgene waarop de reflexie reflecteert, als wel aan het feit dat de reflexie een daad is en daarmee de idee van een ik-als-actvoltrekker oproept.⁷⁴ De reflexie kan er gemakkelijk toe leiden dat wij ons een „ik” construeren, waaruit onze daden voortvloeien, en dat de eenheid is van onze gemoedstoestanden en kwaliteiten.

Zulk een ik is, zoals wij in het eerste hoofdstuk zagen, voor Sartre een onmogelijkheid. Het verband tussen het ik en zijn daden is volkomen ondoorzichtig – magisch – geworden, en als wij het ik op de keper beschouwen dan is het niets anders dan het bewustzijn verworden tot een être-en-soi. Het is het product van een reflexie, die medeplichtig is aan de kwade

⁷⁰ EN, 76.

⁷¹ TE, 122.

⁷² EN, 87.

⁷³ TE, 110.

⁷⁴ TE, 116.

trouw, van een reflexie die geheel past in de lijn van de esprit de sérieux.⁷⁵

In de verschillende houdingen van de kwade trouw die wij hier vermeld hebben keert telkens een en hetzelfde thema terug: dat van de vlucht voor de vrijheid en de eigen zijnswijze van het bewustzijn. Datgene waar het bewustzijn naar toe vlucht is het être en soi. De kwade trouw hangt derhalve samen met het désir d'être. Ook dit moet onder de attitudes de mauvaise foi gerekend worden.

Sartre zou het zijn lezers gemakkelijker hebben gemaakt wanneer hij veel explicieter op deze karakteristiek van het désir d'être zou zijn ingegaan. Het is waar dat de aanduiding niet ontbreekt. Zij is te vinden bij de uiteenzetting van het ideaal van de oprechtheid. Nadat Sartre uiteengezet heeft dat het ideaal van oprechtheid slechts mogelijk is omdat ik ben in de wijze van niet-identiteit met mijzelf zegt hij: „Wat betekent in deze omstandigheden het ideaal der oprechtheid anders dan een onmogelijke opgave waarvan de zin in strijd is met de eigen aard van het bewustzijn? Oprecht zijn, zo zeiden we, is zijn wat men is. Dat veronderstelt dat ik oorspronkelijk niet ben wat ik ben. Maar hier staat natuurlijk het „je moet dus je kunt” van Kant op de achtergrond. Ik kan oprecht *worden*. Dat ligt in mijn plicht tot en ideaal van oprechtheid besloten. Welnu, wij constateren juist dat de oorspronkelijke structuur van het bewustzijn — niet zijn wat men is — elk worden wat men is, of een être en soi worden, bij voorbaat tot een onmogelijkheid maakt. Deze onmogelijkheid ontgaat het bewustzijn niet. Zij is zelfs het patroon van het bewustzijn, zij is het voortdurend gehinderd zijn dat wij ondervinden, onze onmogelijkheid onszelf te herkennen en ons te maken tot wat wij zijn, zij is de noodzakelijkheid die maakt dat wij, zodra wij ons als iets stellen in een gefundeerd oordeel, afgeleid uit de waarneming, of gefundeerd op de innerlijke ervaring, of naar behoren afgeleid uit empirische of a priori praemissen, het gestelde al door het stellen transcenderen, en dit niet naar iets anders, maar naar het lege, naar het niets. Hoe kunnen wij er dan een ander een verwijt van maken dat hij niet oprecht is, of ons over onze eigen oprechtheid verheugen, als de oprechtheid onmiddellijk een onmogelijkheid blijkt? Hoe kunnen wij zelfs een poging tot oprechtheid ondernemen in een uiteenzetting, in de biecht of in een gewetensonderzoek, omdat die poging uiteraard tot mislukken gedoemd is en wij op het ogenblik zelf dat wij haar aankondigen op praejudicatieve wijze beseffen dat zij ijdel is. Wanneer ik mijzelf onderzoek gaat het er mij immers om om nauwkeurig te bepalen wat ik ben, om te besluiten dat dan ook onomwonden te zijn — bereid om daarna op

⁷⁵ Voor de onzuivere reflexie zie hierboven, p. 115vv.

zoek te gaan naar middelen die mij zouden kunnen doen veranderen. Maar wat betekent dat anders dan dat het er mij om gaat een ding van mijzelf te maken".⁷⁶ Sartre werkt dit verder uit: „Als ik mijn beweegredenen onderzoek, postuleer ik een deterministische invloed. Als ik neigingen in mijzelf aanneem, verwaarloos ik de rol die mijn vrijheid ten aanzien van die neigingen heeft; als ik over mijn karakter of mijn natuur spreek, kijk ik naar hetgeen ik was". De conclusie van dit alles is dan: „Qu'est ce donc alors la sincérité sinon précisément un phénomène de mauvaise foi? N'avions-nous pas montré en effet qu'il s'agit dans la mauvaise foi de constituer la réalité humaine comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est?".⁷⁷ In deze tekst is met voldoende duidelijkheid gezegd dat het *désir d'être* als zodanig ijdel en te kwader trouw is. Niemand kan er bezwaar tegen hebben dat Sartre het kwade als ijdel bestempelt.

Dat men over een dergelijke tekst heen leest wordt voor een deel verklaard door de context waarin hij staat. De ijdelheid van het *désir d'être* wordt uiteengezet in verband met de oprechtheid. Maar de oprechtheid vervult slechts een bij-rol in de uiteenzetting over de kwade trouw. Dit leidt op zich reeds gemakkelijk tot een verwaarlozen van hetgeen er in verband met de oprechtheid wordt gezegd. Maar daar komt nog bij dat de kwade trouw zelf ook maar een bij-rol schijnt te vervullen. Zij wordt uiteengezet niet omwille van haarzelf, maar om de eigen zijnswijze van het bewustzijn te achterhalen. Er is echter een eenvoudiger weg om tot hetzelfde resultaat te komen: de analyse van de idee van de *présence à soi*. Niets wettigt het vermoeden dat er juist bij de kwade trouw iets gezegd wordt dat van kapitale betekenis is voor het verstaan van de zin van heel *L'Être et le Néant*. Symptomatisch lijkt ons het volgende. In het uitvoerige artikel dat A. De Waelhens wijdde aan *L'Être et le Néant* in het Tijdschrift voor Philosophie wordt met geen woord over de kwade trouw gerept.⁷⁸ Gabriel Marcel schenkt er iets meer aandacht aan. Sprekend over de dialectiek die eigen is aan het geloof zegt hij dat „zij geïllustreerd wordt door bewonderenswaardige analyse van de kwade trouw, welke zonder twijfel een van de meest merkwaardige en degelijke bladzijden van het werk uitmaakt".⁷⁹ Toch wettigt niets in het vervolg van de bespreking het vermoeden dat Marcel de eigenlijke betekenis van de kwade trouw voor het geheel van het werk heeft doorzien. De twee voor-

⁷⁶ EN, 102c.

⁷⁷ EN, 103.

⁷⁸ A. De Waelhens, *Zijn en Niet-Zijn*, l.c.

⁷⁹ G. Marcel, l.c. p. 235.

beelden die wij hier aanhalen tonen dat de eigenlijke portée van hetgeen over de kwade trouw gezegd wordt een lezer van *L'Être et le Néant* gemakkelijk ontgaat.⁸⁰

Wat in *L'Être et le Néant* betrekkelijk versluierd wordt uitgedrukt wordt veel opener uitgesproken in twee werken van latere datum: *Saint Genet* en *Baudelaire*. Uit het eerste werk halen wij één zin aan die wel bij uitstek geschikt is om ons argwanend te doen staan tegenover alles wat er over het *désir d'être* door Sartre wordt gezegd „La quête de l'Être va conduire Genet à la homosexualité”.⁸¹ Het aanstootgevende hiervan verdwijnt als het *désir d'être* inderdaad voor Sartre een attitude de *mauvaise foi* is. Uit de *Saint Genet* zijn nog meer teksten aan te halen met een soortgelijke strekking. Voor ons doel is het echter beter ons in Sartre's *Baudelaire* te verdiepen. Want in methode en strekking staat dit werk dichterbij *L'Être et le Néant* dan *Saint Genet*. In methode, omdat de invloed van Marx zich er minder doet gevoelen; in strekking, omdat *Baudelaire* te kwader trouw is en te kwader trouw blijft. Een uitweg wordt in dit werk evenmin getoond als in *L'Être et le Néant*. De analyse van *Genet* daarentegen heeft tot doel „retracer en détail l'histoire d'une libération”.⁸²

Wij hebben reeds over *Baudelaire* gesproken in verband met de fundamentele keuze. Toen ging het ons om de formele structuur daarvan, al konden wij deze niet uiteenzetten zonder haar inhoud te vermelden. Wij zagen dat *Baudelaire* opgroeide in een sterke binding aan zijn moeder.⁸³ In deze binding voelt het kind zich geborgen. Zijn bestaan was gewild en had een zin. Hij was „fils de droit divin”.⁸⁴ Als de jongen zes jaar is, hertrouwt zijn moeder. Het kind wordt op kostschool gedaan. Hij voelt zich verworpen, „een ánder”. Heel zijn leven zal hij niets anders

⁸⁰ *H. Juin* vermeldt de kwade trouw slechts terloops, *l.c. Godet*, *l.c.* beperkt zich tot de opmerking „les notions de bonne et de mauvaise foi comportent chez Sartre telles ambiguïtés que l'analyse qu'il en donne est particulièrement irresumable” p. 61

⁸¹ *SG*, 75 *P. Boutang*, Sartre est-il un possédé? Paris 1950, p. 28vv, maakt er Sartre een verwijt van dat hij zo veel over homosexualiteit spreekt. De belangstelling ervoor is een teken van zijn bezetenheid. Het is *Boutang* echter ontgaan dat Sartre dit gedrag afwijst als een opgaan in het object-zijn en daarmee als verraad aan het bewustzijn. Homosexualiteit is bij uitstek een attitude de *mauvaise foi*. Met dit voor ogen oordele men over een opmerking van *W. Lowrie*, *l.c.* p. 339 „de meest zorgvuldige schildering van de serieus vinden wij in „De jeugd van een leider”. Daar zien wij een jongen die door slachtoffer te worden van zijn oedipous-complex en door het practiseren van sodomie de belofte inhield een authentiek mens te worden, maar die toch terugvalt”

⁸² *SG*, 536

⁸³ *B*, 18.

⁸⁴ *B*, 19

doen dan dit „een ander zijn” op zich te nemen.⁸⁵ Dit verklaart de eeuwige teruggebogenheid van Baudelaire op zichzelf,⁸⁶ zijn koelheid,⁸⁷ zijn „manque radical de générosité et de charité”.⁸⁸

Teruggebogen op zichzelf vindt Baudelaire niets anders dan het lege „Ik ben ik”, dat bovendien niets eigens heeft, omdat het voor iedereen geldt.⁸⁹ Voor hem wordt het echter een symbool van een dieper liggende originaliteit, welke zijn eigenlijke wezen is.⁹⁰ Hij gaat op zoek naar zijn eigenlijke natuur⁹¹ in haar singulariteit.⁹² Steeds bespiedt hij in zichzelf de geringste roerselen van zijn gemoed. Hij verliest daardoor alle spontaneïteit, en gaat deze zelfs haten. Vandaar zijn afkeer van de natuur,⁹³ van elk zich laten gaan,⁹⁴ welke afkeer aan zijn dandy-isme ten grondslag ligt.⁹⁵ Zijn allesbeheersende ideaal wordt zichzelf te zien en daardoor zichzelf te bezitten.⁹⁶ Baudelaire, aldus Sartre, „c’est l’homme qui a choisi de se voir comme s’il était un autre; sa vie n’est que l’histoire de cet échec”.⁹⁷ Dit échec kan ons na de lezing van *L’Être et le Néant* niet bevreemden. Wat Baudelaire beleeft is niets anders dan het échec van de tweede ek-stase: de reflexie.

Hoe onthult zich dit échec aan Baudelaire? Teruggebogen over zichzelf om zijn natuur te vinden, ziet hij niets anders dan de roerselen van zijn bewustzijn en dit geeft hem een immense verveling.⁹⁸ Daarin komt hij tot de anti-these van het voorgaande. Want de verveling is een „sentiment métaphysique” dat de absolute contingentie van het zijn, de geworpenheid en de vrijheid onthult.⁹⁹ Zijn essentie zoekend, vindt Baudelaire zijn existentie, maar: malgré lui.¹⁰⁰ Deze laatste woorden geven te verstaan in welke richting de synthese zal gaan: Baudelaire zal trachten zich zijn vrijheid te maskeren. Of misschien beter gezegd: enerzijds neemt hij zijn vrijheid op zich, maar anderzijds weigert hij de wegen der vrijheid tot het einde te gaan.

Baudelaire neemt zijn vrijheid op zich, en wel in de artistieke creativiteit. Deze is een uitdrukking van de gratuïteit van het bewustzijn, maar zij blijft op het imaginaire niveau.¹⁰¹ Hij gaat de weg der vrijheid niet tot het einde. Want bij al zijn scheppende activiteit laat hij de kwestie van de

⁸⁵ B, 21.

⁸⁶ B, 25.

⁸⁷ B, 156.

⁸⁸ B, 217.

⁸⁹ B, 21. Vgl. 23.

⁹⁰ B, 25.

⁹¹ B, 27.

⁹² B, 32.

⁹³ B, 116, 207.

⁹⁴ B, 127.

⁹⁵ B, 155.

⁹⁶ B, 28.

⁹⁷ B, 31.

⁹⁸ B, 32.

⁹⁹ B, 33. Vgl. EN, 14.

¹⁰⁰ B, 47.

¹⁰¹ B, 79.

„création absolue, c'est-à-dire velle des valeurs”¹⁰² buiten beschouwing. In zijn angst voor de ongeborgenheid en de totale vrijheid handhaaft Baudelaire de traditionele moraal,¹⁰³ want daarin is hij veilig.¹⁰⁴

Is deze wil tot veiligheid niet strijdig met zijn verlangen „een ander” te zijn? Als hij zijn ongeborgenheid op zich genomen had, had hij dan niet de eenzaamheid bij uitstek op zich genomen?¹⁰⁵ En wat was meer geschikt om zijn uniciteit te demonstreren dan het ontwerpen van een eigen ethische waarden-scala? Inderdaad is er hier een tegenspraak. Baudelaire is ertoe gedoemd alles half te doen, steeds een slag om de arm te houden.¹⁰⁶ Ambivalent is zijn houding tegenover de natuur,¹⁰⁷ tegenover vrouwen,¹⁰⁸ tegenover zijn dandy-isme¹⁰⁹ en zijn verleden.¹¹⁰ Maar deze ambivalenties zijn niets anders dan de gestalten van de ambivalentie die aan zijn fundamentele keuze eigen is. Want als Baudelaire eenzaamheid wil, dan wil hij een eenzaamheid en een singulariteit die door anderen erkend wordt,¹¹¹ eenzaamheid die hem rechten en voorrechten geeft.¹¹² In één woord: een eenzaamheid die hem in het sociale integreert: „être autre parmi les autres”.¹¹³

Zijn singulariteit moet erkend worden, zeiden wij. Dit betekent dat Baudelaire object voor de anderen wil zijn.¹¹⁴ Zij moeten over hem oordelen. Wat hij vraagt is geen vriendschap, geen liefde, geen relatie van gelijke tot gelijke. Hij wil rechters hebben.¹¹⁵ Hun oordeel maakt hem tot wat hij is en geeft hem een vaste plaats in het heelal.¹¹⁶ Maar opdat dit alles absoluut zij, hebben zijn rechters een absolute norm nodig: het goede.¹¹⁷

Ook dit heeft weer zijn anti-these. Hij kan niet tevreden wezen met een singulariteit die hij van anderen ontvangt. Hij wil er zelf de oorzaak van zijn: „il tente d'intérioriser cette chose qu'il est pour autrui en en faisant un

¹⁰² B, 79.

¹⁰³ B, 51.

¹⁰⁴ B, 58.

¹⁰⁵ B, 61, 82.

¹⁰⁶ B, 69, 187.

¹⁰⁷ B, 133.

¹⁰⁸ B, 147.

¹⁰⁹ B, 169, 183, 187.

¹¹⁰ B, 199.

¹¹¹ B, 62.

¹¹² B, 64.

¹¹³ B, 62.

¹¹⁴ B, 64.

¹¹⁵ B, 63.

¹¹⁶ B, 67.

¹¹⁷ B, 65.

libre projet de soi-même".¹¹⁸ Maar stelt hij zich daarmee niet volkomen afhankelijk van anderen? Wat blijft er nog aan vrijheid over? In het „univers tout fait"¹¹⁹ waarin Baudelaire zich een plaats zoekt zonder zijn vrijheid totaal te willen opgeven, blijft er maar één middel over die vrijheid te demonstreren: de moedwillige schending van de bestaande orde. Het kwaad doen omwille van het kwaad.¹²⁰ Niet ondanks het verbod, – dat is vulgair, een aspect van het natuurlijke waar Baudelaire een afschuw van heeft – maar óm het verbod. Zulk een schending van het goede is er tegelijkertijd een affirmatie en een negatie van.¹²¹ Maar deze uiting van vrijheid slaat weer om in haar tegendeel: Als hij het doet, dan is het uiteindelijk „pour être condamné en son nom, – d.w.z. van het goede – étiqueté, transformé en chose coupable".¹²²

Dit roept weer een nieuwe dialectiek op. „Etre une chose coupable". Dat is: zijn schuld op zich nemen. Maar het erkennen van de schuld als schuld, is distantie nemen van die schuld. Hij lijdt onder zijn schuld, en dit lijden is zelfbestrafing.¹²³ Maar in die zelfbestrafing is Baudelaire tegelijkertijd beklagde en rechter. Als beklagde is hij object, als rechter is hij subject. Aldus wordt het hem mogelijk datgene wat hij is voor een ander te interioriseren.¹²⁴ Een nieuw aspect van zijn poging te komen tot de synthese van être en existence.

Van dit alles vinden wij een samenvatting in de volgende tekst: „Deze mens heeft uit trots en wrok heel zijn leven gezocht zich in de ogen van anderen en van zichzelf tot een ding te maken. Hij heeft gewild terzijde van het grote sociale feest te staan op de manier van een standbeeld, onveranderlijk, duister, onassimileerbaar. In één woord, wij zeggen dat hij heeft willen *zijn* – en daaronder verstaan wij die hardnekkige, nauwkeurig omschreven wijze van aanwezigheid die eigen is aan het object. Maar Baudelaire zou het niet kunnen verdragen dat dat zijn, dat hij door anderen wilde laten constateren en waarvan hijzelf wilde genieten, de passiviteit en de onbewustheid van een ding zou hebben. Hij wil wel een object zijn, maar niet iets louter toevalligs. Het ding zal eerst dan werkelijk van hem zijn, het zal zichzelf gered hebben, wanneer men er van kan zeggen dat het zichzelf geschapen heeft en zichzelf in het bestaan houdt. Hiermee zijn wij weer verwezen naar de zijnswijze van vrijheid en bewustzijn, welke

¹¹⁸ B, 77.

¹¹⁹ B, 78.

¹²⁰ B, 80.

¹²¹ B, 83.

¹²² B, 112.

¹²³ B, 95.

¹²⁴ Vgl. B, 97vv.

wij existentie noemen. Baudelaire kan noch wil het zijn of de existentie consequent beleven. Nauwelijks heeft hij zich in de ene richting begeven of hij vlucht weer naar de ander. Voelt hij zich object – en schuldig object – in het oog van de rechters die hijzelf over zich heeft aangesteld, dan bevestigt hij ogenblikkelijk tegenover hen zijn vrijheid hetzij door groot te gaan op zijn ondeugden, hetzij door berouw, waardoor hij zich met één vleugelslag verheft boven zijn natuur. ... Maar wanneer hij dan in het land der vrijheid komt wordt hij beangst voor zijn contingentie en de grenzen van het bewustzijn en klampt zich vast aan een gegeven universum, waarin goed en kwaad bij voorbaat gegeven zijn en waarin hijzelf een vaste plaats heeft. Hij heeft gekozen steeds een verscheurd bewustzijn te hebben, een slecht geweten. De nadruk waarmee hij in de mens een eeuwige dualiteit aanwijst, een dubbele eis, ziel en lichaam, afschuw voor het leven en verrukking daarover, verraadt de verscheurdheid van zijn geest. Omdat hij tegelijkertijd heeft willen zijn en bestaan, omdat hij onophoudelijk de existentie ontvlucht in het zijn en het zijn in de existentie, is hij niets anders dan „een verse wond met wijd open randen” en hebben al zijn daden, al zijn woorden twee betekenissen, twee gerichtheden die elkaar oproepen en elkaar vernietigen. Hij handhaaft het goede om het kwade te kunnen doen, en als hij van de norm afwijkt dan is het om beter de macht van de wet te gevoelen, opdat een blik hem zou kunnen classificeren en hem zijnsdanks een plaats zou geven in het universele hiërarchie. Maar als hij deze orde en die hoogste macht erkent, dan is het om zich er aan te kunnen onttrekken en zijn eenzaamheid te ervaren in de zonde”.¹²⁵

In de bladzijden die hierop volgen spreekt Sartre onomwonden zijn oordeel hier over uit: „Cette âme singulière — men denke hier aan de keuze van zijn singulariteit, niet aan iets anders — vit dans la mauvaise foi.¹²⁶” ... „Ce choix est originellement de mauvaise foi”.¹²⁷ „Cette mauvaise foi est sa véritable faute”.¹²⁸

Wij zijn uitvoerig ingegaan op de analyse van Baudelaire omdat daarin een fundamentele keuze, die *désir d'être* is, de hoofdrol speelt. Ook blijkt hoe dit *désir d'être* een „synthese” beoogt van *être* en *existence*, of in de terminologie van *L'Être et le Néant* van *en-soi* en *pour-soi*. Maar zij is veel meer een juxtapositie dan een waarachtige synthese die de tegenstelling te boven komt. De twee grootheden die op geldige wijze gecoördineerd

¹²⁵ B, 90vv.

¹²⁶ B, 92.

¹²⁷ B, 93.

¹²⁸ B, 96.

kunnen worden, vinden deze coördinatie in het *désir d'être* blijkbaar niet; en tenslotte laat deze analyse zien dat het *désir d'être* met het ideaal van het *en-soi-pour-soi* door Sartre uitdrukkelijk beschouwd wordt als iets van de kwade trouw.

Vooraf dit laatste is voor ons waardevol. In de vorige paragraaf hebben wij laten zien dat er alle reden is zich af te vragen welke zin Sartre's beschrijving van de liefde voor hem eigenlijk heeft. Daarbij hebben wij kennis genomen van de mening van Jeanson die zegt dat Sartre ons de liefde beschrijft zoals deze zich toont binnen de kwade trouw. In deze paragraaf zijn wij deze mening gaan onderzoeken. Het resultaat van een eerste onderzoek was niet erg bevredigend. Een tekst uit Saint Genet, enkele verwijzingen naar de kwade trouw in verband met andere concrete verhoudingen tot de ander, en een vermelding van de kwade trouw bij de fierheid. Het waren aanduidingen van de juistheid van de mening van Jeanson, nog geen bewijzen. Toen zijn wij de kwade trouw zelf gaan onderzoeken. Daarbij is ons nu gebleken dat zij zelfs het meest fundamentele van de mens, zijn *désir d'être* in haar macht heeft. En hiermede hebben wij het middel gevonden om te bewijzen dat de liefde zoals die door Sartre in *L'Être et le Néant* beschreven wordt inderdaad de liefde te kwader trouw is. Uit de tekst van Sartre is het immers wel duidelijk dat de liefde zoals hij haar beschrijft beoogt, te komen tot de synthese van het *en-soi* en het *pour-soi*, of ander gezegd, gedragen wordt door het *désir d'être*. Welnu, het *désir d'être* is de *mauvaise foi*. Dus ook de liefde die in het teken van dat *désir d'être* staat, een liefde te kwader trouw.

Om deze stelling meer kracht bij te zetten zullen wij ons nogmaals in Sartre's opvatting over de liefde verdiepen. Dit zal het derde deel uitmaken van deze paragraaf. Wij zullen daarbij eerst zien dat wij het ideaal dat de liefde voor ogen staat moeten karakteriseren als een ideaal dat slechts verschijnen kan binnen de kwade trouw (a). Daarna zullen wij laten zien dat de contradicties die Sartre uitdrukkelijk in de liefde aanwijst, haar *échec*, en de redenen tot conflict die er bij de liefde gevonden worden met de kwade trouw samenhangen (b).

3a. Het ideaal van de liefde. Reeds in zijn inleiding op het hoofdstuk over de concrete relaties tot de ander merkte Sartre op: „je puis chercher à récupérer cette liberté et à m'en emparer, sans lui ôter son caractère de liberté: si je pouvais en effet m'assimiler cette liberté qui est fondement de mon être en soi, je serais à moi-même mon propre fondement”.¹²⁹ De liefde wordt hier nog niet uitdrukkelijk vermeld. Maar dezelfde ge-

¹²⁹ EN, 430.

dachte wordt aan het begin van de paragraaf die uitdrukkelijk over de liefde handelt, nog eens herhaald: „Mon projet de récupération de moi est fondamentalement projet de résorption de l'autre. Toutefois ce projet doit laisser intacte la nature de l'autre”.¹³⁰ Dit laatste wil zeggen dat de ander een ander moet blijven, ondanks deze identificatie, en wel een ander subject. Het middel daartoe is „mijzelf totaal te identificeren met mijn gezien-worden, om tegenover mij de kijkende vrijheid van een ander vast te kunnen houden”.¹³¹ Het ideaal is dus: „Être-à-soi-même autrui”, en dit betekent dat mijn „être pour autrui est hanté par l'indication d'un être absolu qui serait soi en tant qu'autre et autre en tant que soi et qui, se donnant librement comme autre son être-soi et comme soi son être-autre, serait l'être même de la preuve ontologique, c'est-à-dire Dieu”.^{131bis} In de aangehaalde teksten herkennen wij inderdaad het ideaal van het être fondement de soi, wat slechts mogelijk zou zijn voor het être en-soi-pour-soi-cause-de-soi, dat men God zou kunnen noemen, en waarnaar in laatste instantie ons désir d'être uitgaat. Al hetgeen wij bij het désir d'être uitvoerig besproken hebben vinden wij hier terug. Onze conclusie kan niet anders zijn dan dat de liefde die hier beschreven wordt, gedragen wordt door het désir d'être.

Tot dezelfde conclusie brengt ons een andere tekst: „Au lieu que, avant d'être aimés, nous étions inquiets de cette protubérance injustifiée et injustifiable qu'était notre existence; au lieu de nous sentir „de trop”, nous sentons à présent que cette existence est reprise et voulue dans ses moindres détails par une liberté absolue qu'elle conditionne en même temps – et que nous voulons avec notre propre liberté. C'est là le fond de la joie de l'amour lorsqu'elle existe: nous sentir justifiés d'exister”.¹³² De liefde is hier een vlucht voor de contingentie van het bestaan. Mijn facticiteit is geen feit meer, maar een recht. En wij weten dat de idee van recht een armzalige leugen is waarvan „les salauds” zich bedienen om zich hun contingentie te verbergen, zonder daar ooit in te slagen.¹³³ Slechts te kwader trouw kan men menen dat het bestaan ooit een rechtvaardiging vinden kan.

Ook hier ontbreekt het thema van de interiorisatie van de vrijheid van de ander die mijn zijn fundeert, niet. Het wordt aangeduid in de alinea die onmiddellijk op de aangehaalde tekst uit *L'Être et le Néant* volgt: ... „notre essence objective implique l'existence de l'autre et réciproque-

¹³⁰ EN, 432.

¹³¹ EN, 432.

^{131bis} EN, 432v.

¹³² EN, 439.

¹³³ N, 166.

ment c'est la liberté de l'autre qui fonde notre essence. Si nous pouvions intérioriser tout le système nous serions fondement de nous-mêmes".¹³⁴ Ook hier gaat het dus om hetzelfde als bij het désir d'être.

3b. Wij hebben gezien dat men zich in de kwade trouw een contradictorisch ideaal stelt en dat de pogingen dit ideaal te bereiken uiteraard tot mislukken gedoemd zijn. Dit wekt het vermoeden dat de contradicties en het échec van de liefde waarover bij de liefde gesproken wordt ook samenhangen met de kwade trouw. Het loont in ieder geval de moeite dit te onderzoeken. Zou dit onderzoek een positief resultaat opleveren dan zouden wij daarin een confirmatie gevonden hebben van de stelling die wij hier verdedigen.

Wij zullen daarom nu de contradicties, eigen aan het ideaal van de liefde en het échec daarvan gaan onderzoeken om te zien of zij in verband staan met de kwade trouw. Wij zullen daarbij drie dingen nagaan: Vinden wij daarin dezelfde structuur als in de kwade trouw, worden dezelfde aanknopingspunten benut, en wordt hetzelfde beoogd als in de kwade trouw? Wij spreken eerst over de contradicties, daarna over la triple destructibilité de l'amour en tenslotte over de conflicten waartoe het ideaal van de liefde ons brengt.

De contradicties. Sartre wijst er meerdere malen uitdrukkelijk op dat er contradicties liggen in het ideaal van de liefde zoals hij dat beschrijft. Het is contradictorisch grens-object te willen zijn voor een vrijheid,¹³⁵ wederliefde te eisen zonder bereid te zijn deze te geven,¹³⁶ na te streven „être à soi-même autrui”¹³⁷ en een ander te willen incorporeren.¹³⁸

Hoe verhouden deze idealen zich tot de structuur van de kwade trouw? Vinden wij daarin dezelfde structuur terug die wij in de kwade trouw gevonden hebben? Het antwoord ligt in de vraag. Ook de kwade trouw stelt en ontkent hetzelfde in één en dezelfde daad. Welnu, dit is juist de definitie van de contradictie.

Wil dit nu ook zeggen dat men alleen in kwade trouw het contradictorische kan aanvaarden? Dit lijkt ons inderdaad het geval te zijn. Omdat het stellen van het contradictorische een beslissing omtrent het aanvaarden inhoudt die het mogelijk maakt het onmogelijke te geloven, vrede neemt met „évidence non-persuasive” en weigert hoge eisen te stellen, omdat zij nalaat een opheffing van de contradictie te zoeken.

¹³⁴ EN, 439.

¹³⁵ EN, 444.

¹³⁶ EN, 443.

¹³⁷ EN, 433.

¹³⁸ EN, 444.

Hiermede hebben wij het principiële en algemene antwoord op de gestelde vraag gegeven. Wanneer de liefde een contradictorisch ideaal stelt, dan kan dat alleen maar omdat zij te kwader trouw is. Het enige dat wij nog te doen hebben is aangeven waar voor Sartre de contradictie precies ligt.

Wanneer het er om gaat grens-object te zijn voor de vrijheid van een ander, dan affirmeer ik daarmee die vrijheid, maar ontken haar tevens. De vrijheid kan geen grens-object hebben. Zij kan niet geïnfecteerd worden door de facticiteit omdat zij alleen als negatie van de facticiteit mogelijk is.¹³⁹

Eis ik liefde van de ander zonder zelf te willen liefhebben dan stel en ontken ik de eis tot wederliefde die aan de liefde eigen is. Mijn redenering is deze: Ik heb lief, dus verwacht ik liefde van de ander. De consequentie hieruit: dus de ander verwacht liefde van mij, wil ik niet trekken. Als het om de ander gaat stel ik dat liefde wederliefde impliceert. Gaat het om mijzelf, dan ontken ik dit. Dezelfde contradictie kan nog in andere termen worden omschreven: Object willende zijn, begeef ik mij in een onderneming die er uiteraard toe leidt dat ik deze objectsrol opgeef. „Chacun veut que l'autre l'aime, sans se rendre compte qu'en voulant que l'autre l'aime, il veut seulement que l'autre veuille qu'il l'aime”.¹⁴⁰

Bij het ideaal van „être à soi-même autrui” en dat van de incorporatie van de ander als ander is het object van de contradictie de externe negatie. Ik wil de ander als ander, en dus de interne negaties, maar de prijs voor deze interne negaties, de externe negatie die tussen beide interne negaties ligt, wil ik niet betalen.¹⁴¹

Hoe worden bij dit alles de bases van de kwade trouw benut? Wij hebben gezien dat de kwade trouw bestaat in een overgaan van facticiteit naar transcendentie, van pour-autrui naar pour-soi en van verleden naar heden of omgekeerd. Zulk een overgang vinden wij ook bij de genoemde contradicties. Uiteindelijk komt het ideaal van de liefde hier op neer dat ik voor mijzelf wil zijn hetgeen ik ben in het oog van de ander. Dit is een overgaan van het être pour autrui naar het être pour-soi.

Deze overgang speelt een rol als ik grens-object wil zijn voor de vrijheid van een ander. Ik neem mijn object-zijn op mij. Maar ik doe dit om . . . En daarmee stel ik mij weer als subject tegenover de ander. Hetzelfde kan gezegd worden met betrekking tot de eis van wederliefde die ik stel zonder bereid te zijn haar op mijn beurt te vervullen. Ik neem ook hier mijn object-zijn op mij om . . . En als ik weiger die eis van wederliefde in te willigen

¹³⁹ EN, 444.

¹⁴⁰ EN, 444.

¹⁴¹ EN, 444. Vgl. 433.

dan is het juist omdat de daarin geïmpliceerde verandering van houding het door mij beoogde doel onmogelijk zou maken.

Het duidelijkst treedt de overgang aan het licht bij het ideaal van *être-pour-soi-autrui* en de incorporatie van de ander. Daarbij wil ik én zijn wat ik ben én *pour-soi* zijn. Dit brengt ons tot het laatste punt dat wij in verband met de contradicties van de liefde moeten bespreken: Zij zijn uiteindelijk dezelfde als die welke eigen zijn aan het ideaal van het „*être-en-soi-pour-soi-cause-de-soi*”.

Het *être-à-soi-même* *autrui* is niets anders dan een „vertaling” van het ideaal: *être-en-soi-pour-soi*. Want als ik het eerste nastreef dan beoog ik terzelfdertijd de zijnswijze van het ding en die van het bewustzijn te hebben. Van dit ideaal zegt Sartre met even veel woorden dat het contradictorisch is.¹⁴² Hiermede is ook het oordeel geveld over mijn poging de ander te incorporeren. Wij hebben immers vroeger gezien dat hetzelfde ideaal van eenheid met de ander door Sartre wordt uitgedrukt zowel in categorieën van hebben als van zijn.¹⁴³

Als Sartre zegt dat ik in de liefde grens-object wil zijn voor de vrijheid van een ander, dan drukt hij daarmee uit dat ik vlucht voor de contingentie van mijn zijn. Als ik er in zou slagen zulk een object te worden, dan zou mijn facticiteit gered zijn. Zij zou zijn als gewild-door-de-ander. Hij schenkt mij mijn facticiteit terug als hernomen en beaamd. Hij is er het fundament van opdat zij zijn doel zou kunnen zijn. Als ik er in zou kunnen slagen die andere vrijheid, dit fundament van mijn facticiteit is, te *zijn*, zou ik mijn eigen fundament zijn.¹⁴⁴ Zo is de contradictie die ligt in het ideaal van grensobject te zijn, uiteindelijk dezelfde als die van het *être-en-soi-pour-soi-fondement-de-soi*.

Dit alles veroorlooft ons te concluderen dat de contradicties die wij in de liefde vinden, die zijn welke ook aan het *désir d'être* eigen zijn en dus samenhangen met een attitude de *mauvaise foi*.

Kan hetzelfde ook gezegd worden van het mislukken van de liefde, of van de „triple destructibilité de l'amour”¹⁴⁵ zoals Sartre het noemt? Men kan dit a priori verwachten. Omdat het ideaal contradictorisch is, is het streven naar dit ideaal uiteraard tot mislukken gedoemd. Deze verwachting wordt door de feiten bevestigd. In de redenen die hij aangeeft voor de breekbaarheid van de liefde herkennen wij de themata die wij zo juist

¹⁴² EN, 133, 653.

¹⁴³ Zie hierboven, p. 211.

¹⁴⁴ Vgl. EN, 438.

¹⁴⁵ EN, 445.

besproken hebben. De liefde, aldus Sartre, is nooit voldaan. Wat ik ervaar beantwoordt niet aan de verwachtingen die ik koester. Ik wil immers object zijn om te zijn, maar hoe meer men mij bemint, des te meer drijft men mij er toe de objectsrol op te geven. „Plus qu'on m'aime, plus je perds mon être, plus je suis remis à mes propres responsabilités”.¹⁴⁶ Het is het thema van de contradictie die er in het ideaal van de liefde ligt: liefde als eis tot wederliefde en de negatie van deze eis.

In het gevoel van onveiligheid dat aan de liefde eigen is ligt de erkenning van de onmogelijkheid grens-object te zijn voor een ander. Steeds kan hij uit mijn ban ontwaken en mij degraderen tot object-onder-de-objecten. Hier vinden wij het thema van het grens-object.

Ditzelfde thema speelt een rol bij het derde aspect van deze kwestie. Hier is het echter minder duidelijk. Sartre zegt dat de liefde iets absoluuts is dat steeds door de anderen gerelativeerd wordt. De liefde zou slechts het absolute referentie-punt kunnen wezen in het geval dat men alleen met de geliefde op de wereld was. Wij kunnen dit zo verstaan dat het de tegenwoordigheid van anderen is die het illusoir maakt grens-object voor de vrijheid van de geliefde te zijn. Zelf wil ik het object zijn van waaruit de wereld zich ontvouwt, „l'objet-fond sur quoi le monde se détache”,¹⁴⁷ en de beminde staat als loutere blik boven de wereld, maar de blik van de anderen brengt ons weer terug tot de bescheiden conditie van objecten-onder-de-objecten. Hiertegen kan ik mij niet wapenen door de eenzaamheid te zoeken. Het zoeken van de eenzaamheid stelt en ontkent de aanwezigheid van de anderen op dezelfde wijze als de kwade trouw de vrijheid stelt en ontkent.

Nog een vraag blijft er ter beantwoording over: Is er ook samenhang tussen de conflicten waarover Sartre bij de liefde spreekt en het feit dat het hier gaat om een liefde die te kwader trouw is? Het conflict wordt vier maal uitdrukkelijk vermeld. Twee maal komt het ter sprake in verband met het feit dat de wil van de ander en die van mij als het ware in tegengestelde richtingen gaan:¹⁴⁸ terwijl ik object wil zijn en wil dat de ander subject is, wil de ander zelf object zijn en dat ik subject ben. Dit is weer de contradictie van de liefde die zich er geen rekenschap van geeft dat de liefde die ik van een ander eis mijzelf dwingt de objects-rol op te geven. Wij hebben gezien hoe deze contradictie samenhangt met het *désir d'être*, dat een *désir de mauvaise foi* is. Hier kunnen wij dus zeggen dat de kwade trouw ons in deze conflicts-situatie voert.

¹⁴⁶ EN, 445.

¹⁴⁷ EN, 437.

¹⁴⁸ EN, 443, 433.

De contradictie die er gelegen is in de wil grens-object te zijn voor de vrijheid van een ander vinden wij eenmaal omschreven als een conflict.¹⁴⁹ Ook hier is er dus samenhang met een ideaal dat kwade trouw impliceert.

Er is echter nog een tekst. En deze plaatst ons voor de grootste moeilijkheden. Sartre omschrijft de liefde – verstaan als relation primitive à autrui – als „l'ensemble des projets par lesquels je vise à réaliser cette valeur” (d.w.z. „s'identifier à la liberté d'autrui”). Hierna vervolgt hij: „Ces projets me mettent en liaison directe avec la liberté d'autrui. C'est en ce sens que l'amour est conflit”.¹⁵⁰ De reden waarom de liefde een conflict is, is dat het ideaal dat nagestreefd wordt mij onmiddellijk confronteert met de vrijheid van de ander. Wat hij hier zegt is dus niets anders dan: „l'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mit-sein, c'est le conflit”.¹⁵¹ En deze uitspraak is weer niets anders dan zijn stelling over de wederkerige interne negatie die er uiteraard tussen twee bewustzijn is. Hier vermeldt Sartre dus een conflict dat veel dieper ligt dan de twee voorgaande. Deze twee hangen samen met het contradictorische ideaal dat ik aan mijn liefde stel als ik te kwader trouw ben. Het conflict kan vermeden worden in dezelfde mate als ik kwade trouw zou kunnen vermijden. Als ik bij voorbeeld onder liefde zou verstaan een „Freigeben zum eigensten Seinskönnen”,¹⁵² dan zou ik daardoor het conflict dat inhaerent is aan de wil grensobject te zijn kunnen vermijden. Maar hoe zou ik ooit het conflict kunnen vermijden dat het wezen van mijn betrekking tot de ander uitmaakt? Anders gezegd: de conflicten die liggen op het niveau van de gestalte die ik aan een concrete relatie tot een ander geef kunnen vermeden worden als ik mij realiseer dat ik bij die gestalte-geving te kwader trouw ben. Maar uiteindelijk vind ik daar weinig baat bij: de fundamentele verhouding tot de ander is van dien aard dat zij mij onherroepelijk tot conflicten voert.

Of moeten wij radicaal zijn en zeggen dat ook de beschrijving van de fundamentele verhouding tot de ander de beschrijving van een attitude de mauvaise foi is? Maar misschien zijn wij dan nog niet radicaal genoeg. Wij hebben in de vorige paragraaf gezien hoe de beschrijving van de fundamentele verhouding past in de beschrijving van de eigen aard van het bewustzijn. Moeten wij dan zeggen dat zelfs daar de attitude de mauvaise foi een rol in speelt? Maar als dat het geval zou zijn, wat betekent ontologie dan voor Sartre? Wij zullen ons nog nader moeten bezinnen op de interpretatie die wij in deze paragraaf gegeven hebben.

¹⁴⁹ EN, 439.

¹⁵⁰ EN, 433.

¹⁵¹ EN, 502.

¹⁵² Vgl. M. Heidegger, SZ, 122, 298.

Alvorens tot die nadere bezinning over te gaan willen wij eerst hetgeen in deze paragraaf gezegd is nog eens resumeren. Wij hebben eerst gezien dat er enige aanduidingen gevonden worden voor de stelling dat de liefde die door Sartre in *L'Être et le Néant* beschreven wordt de liefde te kwade trouw is. Deze aanduidingen waren echter nog niet voldoende. Daarom hebben wij in het tweede deel de aard van de kwade trouw nader onderzocht. Daarbij vonden wij dat ik in de kwade trouw de vrijheid vlucht in een *désir d'être*. Van dit *désir d'être* werd in Baudelaire uitdrukkelijk gezegd dat het een *désir de mauvaise foi* is. Hierna werd het ons mogelijk de volgende stelling op te zetten: De liefde die in *L'Être et le Néant* beschreven wordt, is een liefde die gedreven wordt door het *désir d'être*. Welnu, het *désir d'être* is een *désir de mauvaise foi*. Dus de liefde die in *L'Être et le Néant* beschreven wordt is een liefde die gedragen wordt door *mauvaise foi*. Tenslotte hebben wij gezien hoe dit *désir d'être* de liefde in allerlei contradicties voert, aansprakelijk gesteld moet worden voor het mislukken van de liefde en ook ten dele verantwoordelijk is voor de conflicten die bij de liefde vermeld worden.

§ 3. *Kwade trouw, ontologie en ethiek.*

In de vorige paragraaf hebben wij aangetoond dat Sartre in *L'Être et le Néant* wetens en willens de liefde beschrijft zoals deze verschijnt binnen de attitude de *mauvaise foi*. Deze stelling maakt het mogelijk antwoord te geven op tal van vragen die wij in de loop van onze uiteenzetting zijn tegengekomen. Zij roept echter ook een reeks nieuwe vragen op die zich alle concentreren rond het probleem: Wat voor zin heeft het in een ontologie attitudes de *mauvaise foi* te beschrijven. Eerst wanneer er een oplossing voor deze problematiek gevonden is, kunnen wij onze studie als afgesloten beschouwen.

In deze paragraaf zullen wij eerst deze oude vragen beantwoorden (1), daarna de nieuwe bespreken (2) om tenslotte tot een conclusie te kunnen komen (3).

1. De eerste vragen die voor beantwoording in aanmerking komen zijn die welke onmiddellijk betrekking hebben op de liefde zoals deze door Sartre beschreven wordt. In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk zagen wij dat er een zekere spanning bestaat tussen de idealen die Sartre nastreeft en zijn visie op de mens zoals die in *L'Être et le Néant* neergelegd is. In de tweede paragraaf hebben wij gezien dat deze schijnbare tegenstelling te verklaren is door het feit dat Sartre in *L'Être et le Néant* de liefde beschrijft zoals deze verschijnt binnen de kwade trouw. Daardoor hebben

wij in feite de interpretatie van Jeanson bevestigd. Hiermee is tevens het standpunt aangegeven van waaruit wij de kritiek die op Sartre werd geuit moeten beoordelen.

Dit oordeel is op de eerste plaats een bevestiging van de juistheid van de klacht van Jeanson, dat er rond Sartre een grenzeloze verwarring bestaat.¹ Als Lauth² Sartre bijvalt, schenkt hij zijn bijval aan iets wat door Sartre veroordeeld wordt en als anderen Sartre aanvallen omdat hij de liefde tot een illusie maakt, dan critiseren zij iemand die bezig is ons voor de desillusies van de kwade trouw te behoeden. Als zij zeggen: „dat is geen liefde” dan zeggen zij niets anders dan Sartre.

Bij twee punten die in de kritiek naar voren kwamen moeten wij echter wat langer blijven stilstaan. Marcel³ en Mercier⁴ merkten op dat Sartre's analyses van de begeerte, het sadisme en de haat veel beter zijn geslaagd dan die van de liefde. Deze anomalie kunnen wij nu verklaren, en wel zonder genoodzaakt te zijn onze toevlucht te nemen tot enig psychisch trauma of Sartre's persoonlijke levenswijze in het geding te brengen. De genoemde houdingen kunnen alleen maar op het niveau van de kwade trouw voorkomen. Een beschrijving die zich op het niveau van de attitudes de *mauvaise foi* houdt vindt in haar een aangepast object, veel meer dan in de liefde die zowel in de *modus* der kwade trouw als in die der authenticiteit kan zijn.

Het tweede punt waar wij op in willen gaan is de stelling van Collins.⁵ Hij gaat er impliciet van uit dat de liefde die Sartre beschrijft in diens ogen de ware liefde is. Hij zegt dan dat Sartre tot een dergelijke opvatting over de liefde komt, omdat hij atheïst is. Collin's stelling had naar onze mening moeten luiden: de mens is te kwader trouw, omdat hij atheïst is. Het merkwaardige is dan dat de atheïst Sartre de kwade trouw als kwade trouw doorziet, en er daardoor al enigermate afstand van neemt. Men behoeft dus blijkbaar niet gelovig te zijn om de kwade trouw te veroordelen. De kwestie van „geloof–ongeloof” kan blijkbaar tussen haakjes worden gezet, zeker voor de materie die wij hier bestuderen.

Meer dan met het atheïsme van Sartre hangt de beschrijving van de liefde zoals deze in *L'Être et le Néant* gegeven wordt samen met zijn theorie over de blik. Maar welke garantie hebben wij nog dat deze theorie ook niet een theorie over de blik is, zoals die in de kwade trouw beleefd wordt? Geen enkele. Slechts een detail-analyse kan uitwijzen of dit al dan

¹ F. Jeanson, *La conduite*, l.c. p. 173v.

² Zie hierboven, p. 242.

³ Zie hierboven, p. 242.

⁴ Zie hierboven, p. 244.

⁵ Zie hierboven, p. 244.

niet het geval is. Deze detail-analyse hebben wij vroeger gegeven, en daarbij bleek dat de kwade trouw daar inderdaad een rol bij speelt. Wij zagen immers dat er een overgang gemaakt wordt van „object-voor-de-ander-zijn” naar „voor-hem-zijn-op-de-zijnswijze-van-een-object”: wat ik ben voor de ander ben ik op de wijze van het en-soi.⁶

Dit schijnt de theorie van de blik zelf nog veilig te stellen. Want er wordt niet ontkend dat ik onder de blik van een ander object word. Er wordt alleen gesignaleerd dat er misbruik gemaakt kan worden van dit begrip: object-voor-de-ander-zijn. Voegen wij er nog aan toe dat dit misbruik een grote rol speelt. Heel de door Sartre beschreven dialectiek in de verhouding tot de ander berust er op. Als ik mijn object-zijn op mij neem, dan is dat omdat ik meen in het oog van de ander zonder meer te zijn wat ik ben. Zou ik die ander in mij kunnen incorporeren, dan ben ik fundament van mijzelf. Wij hebben echter gezien dat dit een attitude de mauvaise foi is.

Als ik er nu eens geen misbruik van maak? Louter mijn objectzijn op mij neem zonder het te beschouwen als een „irréalisable à réaliser”?⁷ Dan ben ik nog niet buiten de wereld van de kwade trouw. Strijdt niet elke objectivering van de ander met de idealen van de Cité des Fins? Zolang er nog iemand geobjectiveerd wordt is de Cité des Fins niet bereikt. Maar hoe zou men dan in de Cité des Fins nog tot zekerheid betreffende het bestaan van anderen kunnen komen? De theorie van de blik schijnt slechts bruikbaar te zijn binnen de hypothese van de kwade trouw.

Is er een andere theorie van de blik mogelijk? Het schijnt van niet. Zij is niets anders dan de theorie van de interne negatie en de transcendentie en deze is weer niets anders dan de keerzijde van de leer over de zijnswijze van het bewustzijn in niet-identiteit met zichzelf. En dit laatste ligt weer ten grondslag aan het désir d'être.

Hiermede zijn wij volkomen in een impasse geraakt. De vraag begint zich af te tekenen: Kan de mens in de ontologie van Sartre wel anders dan te kwader trouw zijn? Heel de dynamiek van het bewustzijn berust immers op het désir d'être, waarvan wij in de vorige paragraaf hebben gezien dat het te kwader trouw is. Twee mogelijkheden doen zich voor. Ofwel kwade trouw is, gezien de zijnswijze van het bewustzijn, noodzakelijk. Maar dan houdt zij op *kwade* trouw te zijn. Sartre's theorie van de liefde behoudt dan ten volle haar aanstootgevend karakter. Ofwel, kwade trouw is niet meer dan een „permanente bedreiging van elk menselijk ontwerp”, zij is

⁶ Zie hierboven, p. 127, 148.

⁷ Zie hierboven, p. 131vv.

slechts een van de menselijke mogelijkheden die andere mogelijkheden naast zich heeft. Maar wat voor zin heeft het dan om in de ontologie juist deze houding te kwader trouw te beschrijven en haar voor te stellen als ware zij de noodzakelijke consequentie van de eigen aard van het bewustzijn? De zekerheid waartoe wij gekomen zijn met betrekking tot de liefde, slaat om in een radicale ongewisheid betreffende de aard en strekking van Sartre's ontologie. Zolang wij daar geen zicht op hebben blijft de interpretatie van de liefde van problematische waarde. Wij zullen moeten trachten daaromtrent tot klaarheid te komen.

Sartre ziet, zoals in het eerste hoofdstuk uiteen werd gezet, in de fenomenologie een overwinning op het idealisme. Wij zagen dat hij reeds in zijn fenomenologisch-psychologische werken tot de grens van de ontologie nadert. Hij wordt daartoe gebracht door twee authentiek husserliaanse stellingen: „Das Ding nehmen wir dadurch wahr, dass es sich „abschattet“. ... Ein Erlebnis schattet sich nicht ab”.⁸ In de terminologie van Sartre uitgedrukt heet dit de stelling van de doorzichtigheid van het bewustzijn, die staat tegenover de massiviteit van het ding. Zo komt hij er toe reeds in *L'Imagination* te verklaren: „la grande loi ontologique de la conscience est la suivante: la seule façon d'exister pour une conscience c'est d'avoir conscience d'exister”.⁹ Zo ook in *La Transcendance de l'Ego*. „l'existence de la conscience est un absolu, parce que la conscience est conscience d'elle-même. Elle est purement et simplement conscience d'être conscience de cet objet. C'est la loi de son existence”.¹⁰ En reeds in *L'Imagination* vinden we de stelling: „C'est une loi ontologique qu'il n'y ait que deux types d'existence: l'existence comme chose du monde et l'existence comme conscience”.¹¹ Hierin vinden wij de problematiek van *L'Etre* et le *Néant* reeds aangekondigd: Hoe verhouden zich deze twee „types d'existence et pour quelles raisons appartiennent-ils l'un et l'autre à l'être en général”.¹²

Niet alleen de problematiek. Ook de oplossing die in *L'Etre* et le *Néant* gegeven wordt. *Opacité*. *Transparence*. „Deux modes d'être radicalement distincts”.¹³ Het drama van *L'Etre* et le *Néant* – als wij het zo mogen noemen – begint, zodra dit radicale onderscheid in zijns-termen beschreven gaat worden. „Het is een zeer algemeen verbreid vooroordeel onder de filosofen dat aan het bewustzijn de hoogste zijnsgraad moet worden

⁸ Husserl, *Ideen I*, p. 77

⁹ IN, 126

¹⁰ TE, 90

¹¹ IN, 126

¹² EN, 34

¹³ EN, 711

toegekend".¹⁴ Louter reactionaire gezindheid? Neen, want er wordt een argument voor gegeven: de thesis van de *présence à soi* die niet-identiteit in het bewustzijn impliceert. Moet men dan zeggen dat het argument „sich nur im Vorgestellten bewegt?". Wij kunnen ons immers tegenwoordigheid slechts voorstellen als tegenwoordigheid-aan-iets-anders, zodat Sartre hier slachtoffer van de beeldspraak wordt? Wij hebben bezwaar tegen het „nur im Vorgestellten". Want de stelling is reeds lang voorbereid. Als Sartre stelt dat het bewustzijn steeds bestaat in de wijze van bewustzijn (van) te bestaan, dan wordt daarmee niet alleen aangegeven dat het niet-thetische bewustzijn betrekking heeft op het feit van te bestaan, maar op de zijnswijze waarop het bestaat. Korter gezegd: een beleving bestaat steeds als bewustzijn (van) haar vrijheid. (Van) deze vrijheid is zij zich bewust in de angst, die een onthulling is van het niet-zijn.

Hiermee is het lot van de ontologie beschoren. Angst voor het niet en *désir d'être* zijn niets anders dan twee verschillende namen voor een en hetzelfde. Als ik niet zou verlangen te zijn, zou het niet-zijn niet als angst-wekkend verschijnen. In het licht van het *désir d'être* verschijnt de eigen zijnswijze van het bewustzijn als manco-aan-zijn, en verschijnen als manco-aan-zijn is weer hetzelfde als geobsedeerd worden door de waarde van „te zijn wat het is". Alles ligt hierin besloten: manco, waarde, mogelijkheid, verwerkelijking van die mogelijkheid, zich vertijdelijken, het tot zichzelf komen in „le circuit de l'ipséité". Heel de dynamiek van het bewustzijn is op het *désir d'être* gefundeerd, zij is niets anders dan *désir d'être*. Als het *désir d'être* te kwader trouw is, dan kan het bewustzijn slechts van kwade trouw tot kwade trouw worden gedreven. Heel Sartre's ontologie wordt gedomineerd door de kwade trouw.

Toch is er een uitweg. Deze bestaat hierin dat de contradicties die aan het *désir d'être* inhaerent zijn worden blootgelegd. Want dit leidt tot de vraag wat dan toch het *désir d'être* is, als het tot contradicties voert. Het is de vraag die wij ons op het einde van de uiteenzetting van het *désir d'être* stelden en die wij toen onbeantwoord moesten laten. Nu beginnen wij een vermoeden te krijgen wat de zin van dit alles is. In het vragen naar de zin van het *désir d'être* ligt voor Sartre al een afstand-nemen en een transcenderen naar iets anders: de werkelijk authentieke houding.

Is het opkomen van deze vraag naar de zin van het *désir d'être* niet een *deus ex machina*? Hoe kan uit het *désir d'être* de negatie er van voortkomen? En als het *désir d'être* in discussie wordt gesteld, wordt het dan niet in een attitude de *mauvaise foi* in discussie gesteld? Deze vragen komen voort uit de foutieve vooronderstelling dat ik te kwader trouw zou

¹⁴ EN, 119.

zijn in identiteit. Maar als ik te kwader trouw „ben”, weet ik dat ik dat ben, al tracht ik mij dit te verbergen. Kwade trouw zou geen kwade trouw zijn als zij niet enig weet hebben van authenticiteit in zich droeg. Kwade trouw is slechts „mijn mogelijkheid”. Daarom is er een „uitweg” mogelijk uit een attitude de mauvaise foi. Zo kan het *désir d'être* in zich c'e kiem dragen van zijn eigen ontbinding. Dan voert het tot de vraagstelling van het zuivere bewustzijn, dat zich afvraagt of er andere mogelijkheden voor de mens zijn dan het *désir d'être* en of men niet het zijn-in-niet-identiteit – de vrijheid – als waarde kan kiezen. Het is daarom geen toeval dat Sartre's ontologie eindigt met „*Perspectives morales*”. De ontologische probleemstelling leidt uiteraard tot de ethische. Sartre moest ons in de contradicties van het *désir d'être* voeren om tot de ethische vraagstelling te kunnen komen.

3. Dit alles roept echter een nieuw probleem op. Wat betekent de ontologie dan voor deze ethiek? Op deze vraag zijn drie antwoorden te geven. De eerste hypothese is dat de ethica de liquidatie is van de ontologie. Zoals de authentieke ethische houding elk *désir d'être* moet opgeven, zo dient de ontologie vervangen te worden door de ethiek. Korthedshalve zullen wij dit de liquidatie-theorie noemen. Een verwante gedachte wordt ook door R. Champigny¹⁵ naar voren gebracht.

Een tweede hypothese is dat de ontologie de waarde zou hebben van de beschrijving van de terminus a quo voor de ethiek. De authentieke houding zou bestaan in een voortdurende strijd tegen de bekoringen van de kwade trouw en het *désir d'être*, zoals de ascese in christelijke zin bestaat in de strijd tegen zondige neigingen. Zoals zij bestaat bij de gratie van deze, zo bestaat de ethiek bij de gratie van de kwade trouw. De mens begint met te kwader trouw te zijn, met iets te willen zijn of een bepaalde rol op zich te nemen. Zijn leven bestaat hierin dat hij klaar komt met de problematiek die hij door die fundamentele keuze zelf opgeroepen heeft. Baudelaire en Jean Genet hebben beiden gekozen „te zijn”. Dit voert beiden tot allerlei contradicties. Baudelaire benut deze contradicties niet om zich uit die oorspronkelijke keuze te bevrijden – „*sa véritable faute c'est*

¹⁵ R. Champigny, *Le mot „Etre” dans L'Etre et le Néant*, Rev. Métaph. et Mor. LXI, (1956), p. 155-165, p. 164: „L'ontologie pourrait être comprise comme une critique implicite de toute ontologie. L'entreprise ontologique ne se place-t-elle pas, comme le suggère Varet, dans le cadre de la „réflexion complice”? Ne s'appuie-t-elle pas sur la mauvaise foi? L'ontologie de Sartre se saborderait elle-même pour engloutir avec elle l'espèce ontologiste et les moralistes de l'être”. In dat geval zou heel de bedoeling van Sartre ironisch geweest zijn, zoals Jeanson, l.c. p. 177 ook zegt van de *Aperçus Métaphysiques*. Later trekt Champigny deze stelling weer terug.

la mauvaise foi" – Genet benut ze wel: „l'histoire d'une libération". Wij zullen dit de bevrijdingstheorie noemen. De teksten, die wij aanhaalden van Jeanson over de attitude naturelle wijzen in de richting van deze bevrijdingstheorie.¹⁶

Tenslotte is er nog een derde hypothese op te stellen, waarin de tegenstelling tussen authenticiteit en kwade trouw wordt „aufgehoben". De verhouding tot zijn is de keerzijde van de authenticiteit. Ontologie kan niet buiten ethiek en ethiek kan niet buiten ontologie. Dit zullen wij de keerzijde-theorie noemen.

Alvorens deze drie theorieën nader toe te lichten en ze op haar waarde te beoordelen zullen wij eerst moeten verantwoorden waarom wij juist in een van de drie genoemde richtingen het antwoord zoeken. Het gaat daarbij uiteindelijk om de waarheid van de beschrijvingen zoals zij in *L'Être et le Néant* gevonden worden. Wij kunnen dit als volgt verduidelijken. In *L'Être et le Néant* wordt twee maal over de kennis gesproken en wel op zeer verschillende wijzen. In het tweede deel van *L'Être et le Néant* wordt de kennis beschreven als een tegenwoordigheid van het bewustzijn aan het ding.¹⁷ Deze beschrijving is volkomen in overeenstemming met de gedachten die in „*Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl, l'intentionnalité*" worden uitgewerkt.¹⁸ In het vierde deel van *L'Être et le Néant* wordt echter gezegd: „C'est encore s'approprier . . . que connaître . . . Connaître c'est manger des yeux".¹⁹ Deze analyse is strijdig met die van het tweede deel en die van „*Une Idée*". Zij past echter volkomen in de lijn van het „*désir d'être*". Men zou kunnen zeggen, – juist zoals het geval was bij de beschrijving van de liefde –: als men te kwader trouw is, verschijnt kennen als opeten. Maar deze opvatting is als vals te bestempelen. Dan rijst de vraag: Wat heeft het voor zin in een ontologie een vals beeld van de kennis voor te stellen. Deze vraag wordt des te klemmender als het er alle schijn van heeft dat een ontologie die zich concentreert rond het *désir d'être* niets anders kan doen dan attitudes de *mauvaise foi* beschrijven.

Tegen deze achtergrond moeten de drie genoemde hypothesen gezien worden. Onder de liquidatie-theorie ligt de stelling: de ontologie geeft – al dan niet uiteraard – valse voorstellingen van zaken. Daarom moet men het ontologisch standpunt laten varen. De tweede en de derde hypothese gaan van een andere stelling uit. Zij impliceren dat de stelling van Sartre

¹⁶ Zie hierboven, p. 264vv. Zie ook § 1, noot 57.

¹⁷ EN, 220.

¹⁸ Unde *idée*, SI, 31-35. Zie hierboven, p. 12vv.

¹⁹ EN, 666.

is: *Als ik te kwade trouw ben, dan . . .* Dan komt de vraag op wat voor zin het heeft te weten wat er in de attitude de *mauvaise foi* gebeurt. Deze vraag vindt haar antwoord in de bepaling van de betekenis van de *mauvaise foi* voor de ethiek. Het kan zijn dat de ethische houding bestaat in de negatie van de *mauvaise foi*, in een *Aufhebung* in de zin van „tollere”. De ontologie krijgt dan de waarde van een zonden-kataloog voor de ethiek. Dit noemden wij de bevrijdingstheorie. Het kan echter ook zijn dat de ethiek de ontologie *ét tollit, ét elevat én conservat*.²⁰ Dit noemden wij de keerzijde-theorie.

3a. Gaan wij nu over tot het bespreken van deze drie theorieën. Op de eerste plaats de liquidatie-theorie. Als de ontologie houdingen van kwade trouw beschrijft, is het bedrijven van ontologie dan ook niet iets waartoe de mens alleen maar komt als hij te kwader trouw is? Men zou voor deze stelling een argument kunnen putten uit de opmerking van Jeanson, dat de *Aperçus Métaphysiques* waarmee *L'Être et le Néant* eindigt voor Sartre geen andere zin hebben dan aan te geven tot welke zinloze problemen en zinloze oplossingen de *metaphysica* komt.²¹ Deze zinloze problematiek is niet veel aandacht waard. Dit verklaart haar feilen. Deze verontschuldiging van de *Aperçus* kan echter omslaan in een aanklacht tegen de ontologie. Het kritieke punt van Sartre's fenomenologische ontologie ligt daar waar de fenomenologische observaties in zijns-categorieën worden omgezet, waar het anderszijn van bewustzijn en ding vertaald wordt als een minder-zijn van het bewustzijn. Licht in deze stelling niet de metafysische theorie van het *en-soi* dat zich zoekt te funderen en dan zichzelf verliest? En moet men zich niet op het standpunt van het *ens causa sui* stellen om een overzicht over het *en-soi* en het *pour-soi* te hebben wat nodig is om de onderlinge verhouding van deze twee te kunnen bepalen? Waar de fenomenologie ontologie wordt, schijnen wij in feite metafysisch te vinden. En blijft een ontologie die eenmaal met de metafysisch in aanraking is geweest niet besmet voor de rest harer dagen?

Men doorziet de inzet van dit alles. Sartre stelt wel eens tegenover elkaar: „une ontologie de l'être – une éthique du faire”.²² Als men dan ziet dat het laatste woord van de ontologie is: „l'homme est une passion inutile”, dan is men geneigd aan Sartre de marxistische overtuiging toe te schrijven dat het er niet om gaat de wereld te kennen, maar om haar te veranderen. Men is daar des te gereder toe geneigd omdat Sartre zelf na

²⁰ Hegel, *Phänomenologie*, p. 145.

²¹ Jeanson, *La conduite*, p. 177.

²² SG, 91, 94, 145, 178, 221.

het schrijven van *L'Être et le Néant* over zijn ontologische periode schijnt te zijn heengegroeid. Zijn aandacht richt zich veel meer op het ethische.

Deze interpretatie heeft het voordeel dat zij een verklaring biedt voor die *petitio principii* die op het critieke punt te vinden schijnt te zijn: angst-désir d'être-zijn-in-niet-identiteit. Zij heeft echter ook haar nadelen. Het eerste is dat Sartre zich in *Matérialisme et Révolution* uitdrukkelijk van het anti-metaphysische standpunt der neo-marxisten en der positivisten distancieert.²³ Het tweede bezwaar dat tegen deze interpretatie te maken is, is dat Sartre zich ook na *L'Être et le Néant* blijft bedienen van de uiteenzettingen die hij daarin gegeven heeft. Dit blijkt voldoende uit de teksten die wij hebben aangehaald met name uit Baudelaire en Saint Genet. Juist dit gecontinueerde gebruik maakt onze verwarring met betrekking tot de strekking van *L'Être et le Néant* nog groter; men kan bij voorbeeld in de theorie van de blik momenten van een attitude de *mauvaise foi* aanwijzen – en daarom menen dat Sartre zich daarvan distancieert. Maar dan ontdekt men dat hij in het werk van jaren later zich toch van deze theorie blijft bedienen. Daarom kan de theorie van een radicale liquidatie van de ontologie én als onderneming én naar haar inhoud niet bevredigen. Wij zullen naar een andere oplossing moeten zoeken. Kan de bevrijdingstheorie ons bevredigen?

3b. Voor de bevrijdingstheorie zegt de ontologie – om een voorbeeld te gebruiken – niet: „kennen is eten”, maar: „Als ik te kwader trouw ben, verschijnt kennen voor mij als eten”. De ontologie ontleent dan haar betekenis voor een deel aan de rol die de kwade trouw in het menselijk leven speelt. Misschien zouden wij zelfs moeten zeggen: zij ontleent haar betekenis aan de bereidheid die wij hebben van onszelf te bekennen dat wij te kwader trouw zijn. Want als wij lezen dat in de kwade trouw een of ander fenomeen zus of zo verschijnt, dan zijn wij geneigd te stellen dat het dus aan ánderen op die wijze verschijnt, maar wij zelf, die niet te kwader trouw zijn, mogen van Sartre verwachten dat hij ons uiteenzet hoe dat fenomeen „in werkelijkheid” – dit is: voor ons, authentieke mensen – is. Deze verwachting lijkt des te meer gefundeerd als wij lezen dat de houding van kwade trouw niet méér is dan een van de menselijke mogelijkheden, slechts een bedreiging voor het menselijk ontwerp. Dit zijn redenen te meer om onszelf als vrij van kwade trouw te beschouwen en des te meer aanspraken te maken op een „authentieke uiteenzetting”. Dit is toch eigenlijk hetgeen wij van een ontologie verwachten.

Sartre deelt deze overtuiging omtrent de menselijke onschuld niet. De

²³ S III, 138v.

kwade trouw is voor hem inhaerent aan de „natuurlijke instelling”. In deze natuurlijke instelling begint ieder mens zijn leven. Iedereen moet beginnen met te zeggen: ik ben te kwader trouw, en dan „geldt” wat in de ontologie gezegd wordt voor mij. Mijn bewustzijn verschijnt aan mijzelf als „in die Welt hineinlebend” alsof daar taken op mij te wachten lagen, als de waarden kritiekloos aanvaardend, als de anderen tot object makend enz. Zolang ik in deze instelling leef, is de ontologie waar.

Is het de taak van de fenomenologische ontologie zich in deze natuurlijke instelling te verdiepen? Ja, als men haar eenmaal omschreven heeft als een bestudering van de verhoudingen van de mens tot het zijn. Dan geldt deze omschrijving bij uitstek voor de „natuurlijke instelling”. Dit wordt duidelijk als wij ons realiseren wat „zijn” voor de „natuurlijke instelling” betekent: zijn in een menselijke wereld. In de natuurlijke instelling proberen wij met onze situatie onder de mensen klaar te komen. Op dit niveau ligt de fundamentele keuze, waarin wij willen „zijn”. Maar wat „zijn” wij? Zie naar Baudelaire: Anders-dan-de-anderen, Zie naar Genet: een dief. Dit maakt hun oorspronkelijke situatie uit. De werkelijkheid van hun keuze is: Anders-zijn, dief-zijn. De waarde ervan is: zijn. Zo ligt er in de natuurlijke houding een kiezen van wat wij willen zijn en daarmee onze verhouding tot al wat is. Daarom moet de ontologie, eenmaal aldus gedefinieerd, zich vooral in de natuurlijke houding verdiepen.

Deze natuurlijke houding voert tot een échec. Zij kan tot een échec voeren, omdat zij een houding te kwader trouw is, en dus ambigu. Door tot een échec te voeren, schept zij de mogelijkheid door authenticiteit overwonnen te worden. Een greep naar het bewustzijn in zijn volkomen zuiverheid wordt door het échec van de natuurlijke houding mogelijk.

Een greep. Meer niet. Zouden wij menen authentiek te *zijn* of dit als ideaal stellen, dan zouden wij toch nog in kwade trouw vervallen. Wij hebben ons authentiek te maken en zullen dat ook steeds te doen hebben. Dit betekent dat wij steeds onder de kwade trouw blijven staan en tot authenticiteit moeten komen door ons steeds tegen deze kwade trouw te verzetten en ons daarvan te zuiveren. Vandaar dat wij hier spreken over een bevrijdingstheorie.

Een confirmatie van deze theorie zouden wij kunnen vinden in de analyse van Genet. Wij hebben vroeger uiteengezet²⁴ waarin zijn oorspronkelijke keuze bestond: hij nam het oordeel van anderen op zich en wilde zijn wat hij is: een dief. Dus steelt hij. Hij *is* slecht. Dus *doet* hij het kwaad. Hij neemt zijn object-zijn op zich en dit voert hem van diefstal naar homosexualiteit, naar het doen van het kwaad om het kwaad, en dit voert hem

²⁴ Zie hierboven, p. 133vv.

weer naar de verraders-rol. Hij verraadt zijn medeplichtigen, neemt daarin afstand van het kwaad, en doet kwaad in dit afstand-nemen ervan. Genet doet dit alles, omdat hij slecht is. En dus: slecht te zijn heeft. Maar juist hierin ligt voor hem een element van bevrijding. „Un acte qui s'accomplit pour être, ce n'est plus un acte, c'est un geste”.²⁵ Wat hij doet wordt de vervulling van een rol. Het wordt toneel, waarbij de speler van deze rol zich irrealiseert. Hij stelt zich op een afstand van hetgeen hij „in werkelijkheid” is. Als Genet „voor dief gaat spelen” is hij geen dief meer.

Dit afstand nemen van wat hij is bestaat voor Genet hierin dat hij gedichten gaat schrijven. Gewond door een woord, gaat hij zich van het woord bedienen om zich te bevrijden. In deze periode van zijn dichterschap verandert ook zijn „sociale” rol: van dief wordt hij inbreker, een meer actieve en hoger gewaardeerde functie in de onderwereld die een zekere superioriteit verraadt. In zijn seksuele verhoudingen treedt een analoge verandering op.

Genet nadert dichter tot de werkelijke bevrijding als hij er toe komt proza te schrijven. Hij doet dit „en voleur et en pédéraste”,²⁶ maar door een litteraire kunstgreep slaagt hij erin zijn lezers er toe te brengen zich met deze rollen te identificeren. De lezer zelf is de dief. Genet gaat vrijuit. Hij laat de objects-rol, die van het kwaad, aan de lezer.²⁷

Sartre laat er geen twijfel over bestaan dat Genet in zijn ogen nog niet aan de volledige authenticiteit toe is.²⁸ De wederkerigheid in de betrekkingen tot de anderen ontbreekt.²⁹ Zelfs zijn schrijven is nog geen waarachtige communicatie.³⁰ Niet voor niets draagt een van de laatste hoofdstukken de titel: „Des belles lettres, considérées comme un assassinat”.³¹ Maar al is de authenticiteit dan nog niet bereikt, Sartre verheelt zijn sympathie en bewondering voor Genet's pogingen zich te bevrijden niet.³² Wat ons bij de beschrijving van deze – zij het dan nog maar gedeeltelijke – bevrijding opvalt is dat in het laatste stadium van Genet's levensweg het *désir d'être* zo goed als niet meer ter sprake komt. In het

²⁵ SG, 75, 395.

²⁶ SG, 539.

²⁷ SG, 463, 469, 477v., 501, 507, 510.

²⁸ SG, 412, 504. Daarom is het bevreemdend dat G. Bataille in zijn bespreking van Sartre's *Saint Genet*, l.c. p. 955 zegt: „Sartre ignore le caractère étrange, les richesses et les embûches et les ressources de la communication”. Dit is juist het verwijt dat Sartre aan Genet maakt.

²⁹ SG, 425.

³⁰ SG, 446.

³¹ SG, 447.

³² Dit is nog geen apologie voor de misdaad en de misdadigers. Zie hierboven, c. III, § 1, noot 88.

tweede boek, waarin beschreven wordt hoe Genet handelt omdat hij is en handelt opdat hij zou zijn, speelt het een overwegende rol met een uiterst ingewikkelde dialectiek van zijn en niet-zijn, zijn en handelen, handelen om te zijn en zijn om te handelen en dit dan nog vermengd met de begrippen van kwaad als kwaad, wat niet-zijn impliceert, kwaad om het kwaad dat én affirmatie én negatie van het goed is, verraad van het kwaad dat én affirmatie én negatie zowel van het goed als van het kwaad is.³³ Dit alles komt in het laatste boek niet meer ter sprake. Deze tegenstelling is zo opvallend dat het lijkt alsof Genet de bekoring die er van het te-zijn-wat-hij-is uitging, overwonnen heeft. Daaruit zou men dan mogen concluderen dat daarin toch minstens ten dele de weg naar de authenticiteit bestaat. Dit zou ons dan tot de stelling kunnen brengen dat de ontologie voor de ethiek de betekenis heeft van de beschrijving van de terminus a quo. Zij zouden zich verhouden als thesis en anti-thesis, waarbij de laatste slechts mogelijk is als negatie van de eerste.

Heel in het kort kunnen wij dit alles aldus weergeven: Als de kwade trouw werkelijk *kwade* trouw is, dan kan de authenticiteit onmogelijk ergens anders in bestaan dan in het zich bevrijden uit de macht van dit kwaad.

Het voordeel van deze hypothese is dat zij de ontologie sauveert en daardoor tevens aan de ethica een basis en een inhoud geeft. Zij geeft aan de ethica een basis, en wel de enige die in het systeem van Sartre mogelijk is. Als er geen menselijke natuur is en ook geen vaststaande waarden-scala, waarop zou de ethiek dan nog gefundeerd kunnen zijn? In onze theorie is het antwoord op deze vraag: op de kwade trouw als datgene wat de ethische houding te vermijden heeft. Daardoor krijgt het ethische ideaal van authenticiteit of van het willen van de vrijheid tevens een inhoud. Het is meer dan een louter formeel, inhoudloos ideaal.

Dit voordeel kan echter omslaan in een nadeel. Want de ontologie wordt aldus in feite volkomen ondergeschikt gemaakt aan de ethiek. Haar enige waarde schijnt die van basis-voor-de-ethiek te zijn. Dan staan wij toch niet zo ver af van de liquidatie-theorie als het wel lijkt. En de moeilijkheid dat Sartre steeds zijn ontologische theses gebruikt keert toch nog terug. Een geheel bevredigend antwoord is nog niet gevonden. Wel hebben wij een aanduiding gevonden van de richting waarin de oplossing ligt. Wij moeten zoeken naar een figuur, waarin authenticiteit en inauthenticiteit samengaan, zonder dat de laatste alleen maar vertrekpunt is. Dan zal ook het bezwaar van de subordinatie van de ontologie aan de ethiek voor-

³³ SG, 66vv., 306.

komen worden en vindt het gebruik van de ontologische beschrijving een verklaring.

3c. Het zoeken naar deze mogelijkheid is het zoeken naar de mogelijkheid van de moraal. Maar onder een ander opzicht dan wij het tot nu toe deden. Tot nu toe onderzochten wij hoe de mens uit de kwade trouw loskomt, gaven wij de verwijderde mogelijkheid aan van een authentieke houding. Nu moeten wij ons bezinnen op deze houding zelf. Vragen naar haar mogelijkheid betekent nu of zij in volkomen zuiverheid mogelijk is.

Sartre bespreekt dit punt meerdere malen. We hebben de tekst aangehaald die staat aan het einde van de beschouwing over de concrete relaties tot de ander. Nadat het thema van de eeuwige cirkelgang in deze verhoudingen besproken is wordt er in een noot aan toegevoegd: „Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de délivrance et de salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici”.³⁴ Hier wordt alleen de mogelijkheid van een dergelijke moraal gesteld. Maar noch de aard van die „bekering” noch die van de zedelijke houding worden beschreven. Een vergelijking met andere teksten van dezelfde strekking brengt er toe verband te leggen tussen die „conversion” en de réflexion pure (of: purifiante).³⁵ Dat de zedelijke houding de authenticiteit is wordt aangeduid door een noot van dezelfde strekking als de zo juist aangehaalde en die ontleend is aan een analoge context: „S'il est indifférent d'être de bonne ou de mauvaise foi, parce que la mauvaise foi ressaisit la bonne foi et se glisse à l'origine de son projet, cela ne veut pas dire qu'on ne puisse échapper radicalement à la mauvaise foi. Mais cela suppose une reprise de l'être pourri par lui-même que nous nommerons authenticité et dont la description n'a pas place ici”.³⁶

Hoe dit alles wat de details betreft ook moge zijn, de aangehaalde teksten geven met voldoende duidelijkheid te verstaan dat Sartre bij het schrijven van *L'Être et le Néant* een moraal van authenticiteit voor mogelijk hield.

In „Qu'est-ce que la littérature?” is een ander geluid te beluisteren. De authentieke houding wordt nader gepreciseerd: Men heeft te streven naar de *Cité des Fins*. De opgave is: „de convertir la cité des fins en société concrète et ouverte”. Sartre is niet blind voor de moeilijkheden aan de realisering van dit doel verbonden. Hij zegt: „Als het Rijk der Doelen

³⁴ EN, 484, noot.

³⁵ Zie hierboven, p. 115vv.

³⁶ EN, 111, noot.

een kwijnende abstractie blijft, dan komt dat omdat het niet gerealiseerd kan worden zonder een objectieve verandering in de historische situatie".³⁷ Het komt er niet alleen op aan de innerlijke gezindheid te veranderen. Ook de situatie dient veranderd te worden. Want: „Dit is de paradox van de moraal in deze tijd: Als ik mij uitput om enige uitverkorenen als absoluut doel te behandelen – mijn vrouw, mijn kind, mijn vrienden, de behoeftige die ik op mijn weg tegenkom – als ik mij er op toeleg al mijn verplichtingen tegenover hen te vervullen, dan gaat mijn leven daar in op en word ik er toe gebracht achteloos voorbij te gaan aan de onrechtvaardigheden van deze tijd, klassen-strijd, kolonialisme, anti-semitisme enz. en tenslotte om van de uitbuiting te profiteren om het goede te doen. En omgekeerd: Als ik actief wil medewerken aan de revolutie, dan loop ik gevaar geen tijd meer te hebben voor mijn persoonlijke relaties, erger nog, er door de logica van de actie toe gebracht te worden de meerderheid van de mensen en zelfs mijn kameraden als middelen te beschouwen. ... (want) in de hedendaagse maatschappij is het onmogelijk de concrete mens als doel te behandelen. ... Het rijk der doeleinden is slechts een ideaal waartoe wij eerst aan het einde van een lange historische evolutie naderen".³⁸ De paradox is hierin gelegen dat ik in de huidige omstandigheden de ander niet tot doel kan nemen zonder anderen tot middel te maken of er althans stilzwijgend in toe te stemmen dat zij tot middel gemaakt worden. Maar die is niet meer dan een paradox, die opgeheven kan worden door een verandering van de feitelijke bestaande toestanden.

In Saint Genet wordt echter zonder meer gezegd dat moraal én onmogelijk én noodzakelijk is.³⁹ Onmogelijk. Niet alleen is het onmogelijk „HET" goede te doen. Dat is de thesis die in *Le Diable et le Bon Dieu* wordt gedemonstreerd. Als Götz gaat trachten „het goede" te doen dan wordt dit een ramp voor de maatschappij waarin hij leeft. Men zal zeggen: Götz hield geen rekening met de omstandigheden. Inderdaad is dit het geval. Maar daarmee blijft de vraag nog open of men, wél rekening houdend met de omstandigheden, iets kan doen dat zonder meer goed is. Het negatieve antwoord op deze vraag ligt reeds vervat in de titel: *Le Diable et le bon Dieu*. De duivel doet alleen maar kwaad. God doet alleen maar goed. De mens daarentegen doet bij alles wat hij doet én goed én kwaad. Hij kan deze realiteit slechts ontkennen door vals te spelen, d.w.z. door de menselijke conditie geweld aan te doen. Wat hij is, is: *Diable et bon Dieu* tegelijk.

³⁷ S II, 296.

³⁸ S II, 296.

³⁹ SG, 211.

Dit laatste vinden wij, zij het onder andere woorden, uitdrukkelijk in Saint Genet. Twee teksten zijn hiervoor aan te halen. Een eerste tekst toont nog nauwe verwantschap met die welke wij uit *Qu'est-ce que la littérature?* aanhaalden. Sartre zegt: „Ou la morale est une faribole ou c'est une totalité concrète qui réalise la synthèse du Bien et du Mal. Car le Bien sans le Mal c'est l'Etre parménidien, c'est-à-dire la Mort; et le Mal sans le Bien, c'est le Non-Etre pur. A cette synthèse objective correspond comme synthèse subjective la récupération de la liberté négative et de son intégration dans la liberté absolue ou liberté proprement dite. On comprend, j'espère, qu'il ne s'agit nullement d'un „au delà” nietzschéen du Bien et du Mal, mais plutôt d'une *Aufhebung* hégélienne. La séparation abstraite de ces deux concepts exprime simplement l'aliénation de l'homme. Reste que cette synthèse dans la situation historique n'est pas réalisable. Ainsi, toute Morale qui ne se donne pas explicitement comme *impossible aujourd'hui* contribue à la mystification et à l'aliénation des hommes. Le „problème moral” naît de ce que la morale est pour nous tout en même temps inévitable et impossible. L'action doit se donner ses normes éthiques dans ce climat d'indépassable impossibilité. C'est dans cette perspective, par exemple qu'il faut envisager le problème du violence ou celui du rapport de la fin et des moyens. Pour une conscience qui vivrait ce déchirement et qui se trouverait en même temps contrainte de vouloir et de décider, toutes les belles révoltes, tous les cris de refus, toutes les indignations vertueuses, paraîtraient une rhétorique périmée”.⁴⁰

Ook in deze tekst schijnt de mogelijkheid van de moraal niet meer dan een toekomstige mogelijkheid te zijn. Nu is moraal nog onmogelijk. Maar als eenmaal de *Cité des Fins* is gerealiseerd... Deze interpretatie stuit echter af op de eerste woorden van de aangehaalde tekst: „Le Bien sans le Mal, c'est la mort” enz. Zou het massieve goede in de *Cité des Fins* dan niet meer de dood zijn? Het doen van het goede schijnt, zelfs in de optimale omstandigheden, een onmogelijkheid te zijn. Sartre zegt dan ook ergens in het voorbijgaan: „Je suis convaincu que toute morale est à la fois impossible et nécessaire”.⁴¹ Dit is meer dan een incidentele en wat al te bondige opmerking zoals blijkt uit het volgende: „Elke handeling, welke zij ook zij, verandert datgene wat is in naam van hetgeen nog niet is. Daar zij niet gesteld kan worden dan door het verbreken van de bestaande orde is zij een voortdurende revolutie. Zij sloopst om te bouwen en verstrooit om te verenigen. ... Elke constructie brengt minstens een gelijk deel aan destructie met zich mee. Welnu, onze wankelende gemeenschappen

⁴⁰ SG, 177, noot.

⁴¹ SG, 211.

zijn ervoor beducht dat een onjuiste beweging hun het evenwicht doet verliezen. Aan het negatieve moment van onze vrijheid gaan zij stilzwijgend voorbij. Men zou moeten beminnen zonder de vijanden van hetgeen men bemint te haten, beamen zonder het tegendeel van hetgeen men beaamt te ontkennen, kiezen zonder hen die men niet gekozen heeft af te wijzen, voortbrengen zonder te verbruiken". Hoe komen wij aan een dergelijke opvatting? Sartre verklaart dit als volgt: „De geest is, zoals Hegel zeide, onrust. Maar deze onrust verwekt angst. Wij moeten deze onderdrukken en de geest tot rust brengen door hem de drijfkracht van het negatieve te ontnemen. Omdat hij dit snode plan niet kan uitvoeren, verminkt de onberispelijke mens zich. Hij onttrekt aan zijn vrijheid het negatieve moment en werpt deze bloedige bundel van zich af. Aldus wordt de vrijheid door-midden gesneden. Elk der beide helften kristalliseert zich. De ene blijft in ons. Zij identificeert voor eens en altijd het goede met het zijn, dus met hetgeen reeds is. ... De andere helft van de vrijheid, die de onberispelijke mens verre van zich geworpen heeft, laat hem desondanks niet met rust".⁴² Het wordt voor hem bekoring, en gehypostaseerd tot het kwade, het andere.

De intentie van deze tekst is duidelijk: wij kunnen het goede niet doen zonder het kwade, of misschien juister: wij kunnen niet doen hetgeen wij willen zonder ook het tegendeel van wat wij willen te doen. Dit is meer dan een paradox, meer dan iets dat te wijten is aan ongelukkige historische omstandigheden, de aard zelf van de vrije daad brengt het met zich mee. Goed en kwaad zijn twee aspecten van een en dezelfde werkelijkheid: de vrijheid. „Deux faces d'un même phénomène". De mens heeft dit aspect van de vrijheid in verscheurdheid te beleven.

Dit betekent voor Sartre niet dat het om het even is het goede dan wel het kwade te doen. Dat zou betekenen dat er voor hem geen enkel onderscheid is tussen goed en kwaad. Zo ligt het zeker niet. Zijn theaterstukken en zijn litteraire kritieken bewijzen dit voldoende. En welke dan ook het concrete beeld moge zijn dat Sartre voor ogen staat bij zijn moraal, voldoende duidelijk is zijn negatieve uitspraak: „aucune morale de l'inhumain n'aura mon assentiment".⁴³

Als goed en kwaad én een én onderscheiden zijn, hoe gaan zij dan in concreto samen? Een eerste antwoord op deze vraag hebben wij reeds gezien: Opbouw van het nieuwe gaat gepaard met afbraak van het oude. Maar dit kan niet het enige aspect zijn. Anders zou de moraal der onberispelijken toch nog zegevieren. „Het eigen object van de vrijheid is de waarde. Het maakt geen verschil of men dit als een onverwerkelijkbaar

⁴² SG, 29vv.

⁴³ SG, 195.

ideaal beschouwt of als een zijn boven het zijn. In ieder geval is het iets dat moet zijn. Nooit is het datgene wat is. Zo staat zij tegenover het feit als niet-zijn tegenover zijn: de zuivere liefde, de volkomen oprechtheid zijn, zoals men zegt, niet van deze wereld, en Kant beweerde dat niemand ter wereld ooit uit zuivere moraliteit heeft kunnen handelen. Dat is iets om de onberispelijken, die uit angst voor het negatieve het Goede gelijk hebben gesteld met het Zijn, tot ongerustheid te brengen. Maar geen nood. Gelukkig vraagt de waarde om daden, en dus om realisatie. Het is niet voldoende het goede te beminnen, het moet ook gedaan worden. De onberispelijke beslist dus dat het zijn het begin en het einde is. Voortgekomen uit het zijn transcendeert de mens het zijn naar het zijn, en de ethica omschrijft het abstracte moment van dit transcenderen. Het is het zijn zelf dat door de menselijke vrijheid heen tendeert naar zijn eigen volheid en de vrijheid verdwijnt wanneer deze bereikt is. De waarden zijn voor de onberispelijke mens niets anders dan objectieve structuren van de werkelijkheid. Opgeroepen, ondersteund en van alle kanten door het reële begrensd, hebben de ontwerpen slechts één doel: het zijn zijn doen baren. Als zij slagen, verdwijnen zij, of worden werkelijkheden: vooruitgang is niets anders dan ontwikkeling van de orde. Aan de limiet sluit het zijn zich over zich zelf en smooit in zijn boezem de geschiedenis, de tijd en de vrijheid: het ideaal is het einde van de geschiedenis. Aldus beoogt het ethische moment zichzelf op te heffen ten profijte van een kalme volheid".⁴⁴

Evengoed als elke verandering een afbraak is, zo is zij ook een opbouw van iets dat is. De opvatting der onberispelijken lijkt onontkoombaar. Toch is er een uitweg, namelijk in zover de nieuwe toestand die er gerealiseerd wordt niets anders mag betekenen dan het uitgangspunt voor een nieuwe verandering. Alleen zó blijft leven mogelijk.

Waarom moet de nieuwe toestand uitgangspunt zijn voor een nieuwe verandering? Hiermede treedt een derde aspect van de kwestie aan het licht: datgene wat wij het vuile-handen-thema zouden willen noemen. Zelfs wanneer een verandering een bevrijding beoogt dan kan zij niet zijn zonder een nieuwe onderdrukking. Het kwade is de schaduw van het goede. De bevrijding uit een toestand van vervreemding brengt een andere vervreemding met zich mee. In een voorbeeld: Als Sartre in *La Putain respectueuse* het racisme bestrijdt om een vorm van scheiding tussen de mensen op te heffen dan is hij tevens verantwoordelijk voor een nieuwe verdeeldheid onder de mensen: voor- en tegenstanders van het racisme. Het is zelfs niet ondenkbaar dat de bevrijde negers zelf slachtoffer zouden worden van nieuwe vormen van uitbuiting. Want nooit zullen wij slagen

⁴⁴ SG, 345.

in de „impossible liquidation de toute objectivité”.⁴⁵ Zelfs wanneer de mens het goede doet, bezoedelt hij zich.

Nog één ding moet hieraan worden toegevoegd: voor Sartre is het goede slechts goed, omdat „anderen” het kwade doen. Maar heel zijn Genet heeft tot doel de lezers te overtuigen dat „het kwaad” niets anders is dan een menselijke mogelijkheid. Niet het gevolg van milieu-invloeden of erfelijke factoren, maar het gevolg van een menselijke keuze. Een keuze die ook tot mijn mogelijkheden behoort. Niet alleen is er geen contradictie. Niet alleen kan „men” het doen, maar „ik” ook. De wil van het goede is slechts „mijn” mogelijkheid als zij zich toont in haar verhouding tot „mijn” mogelijkheid van het kwade.

Wat leert ons dit alles? Op de eerste plaats dat het goede onafscheidelijk verbonden is met het kwaad. Zo onafscheidelijk zelfs dat zij zich verhouden als licht en schaduw, en dat in de éne, integrale vrijheid het doen van het goede en van het kwade gegeven is. Het doen van het-goede-zonder-meer moet steeds naar later verschoven worden.

Vervolgens blijkt dat ik, hoezeer ik mij zou richten op de verwerkelijking van de Cité des Fins, nooit kan buiten de structuren die in de ontologie beschreven worden. Wat ik realiseer, is en moet getranscendeerd worden, elke bevrijding hetzij van mijzelf hetzij van anderen die ik onderneem slaat steeds om in een nieuwe objectivering.

Onze conclusie moet daarom wezen: ethiek kan niet buiten de ontologie. Niet alleen omdat zij een basis nodig heeft, maar de vrije daad is van dien aard dat hij, zelfs wanneer hij de vrijheid wil, steeds „zijn” realiseert. Dit maakt én de grandeur van de mens uit én zijn misère. Zijn grandeur, omdat dit gerealiseerde „zijn” uitgangspunt heeft te zijn voor een nieuwe bevrijding, waardoor de geest zijn karakter van Un-ruhe stelt; zijn misère, omdat dit steeds de verscheurdheid in de mens met zich brengt, een verscheurdheid die ook Un-ruhe is.

Een netelig probleem dringt zich na dit alles op. Zijn er ook in L'Etre et le Néant aanduidingen te vinden voor deze interpretatie? Het schijnt dat dit niet het geval is. Wij hebben immers gezien dat de uitdrukking die in 1943 gebruikt werd: „la possibilité d'une morale de délivrance et de salut” in de loop der jaren gewijzigd is tot „l'impossibilité de toute morale”. Deze conclusie is echter overijld. Er zijn in L'Etre et le Néant drie themata aan te wijzen die er voor pleiten dat Sartre reeds bij het schrijven van L'Etre et le Néant de verhouding tussen ontologie en ethiek zag op die wijze welke wij met behulp van zijn Saint Genet hebben gereconstrueerd.

⁴⁵ SG, 542.

Reeds in *L'Être et le Néant* treffen wij het „Vuile-Handen-thema” aan. Hierover vinden wij een tweetal uitspraken. De eerste hangt samen met de problematiek van de fundamentele verhouding tot de ander. Men kan ofwel de ander objectiveren ofwel zijn eigen object-zijn voor de ander op zich nemen. Maar in beide gevallen pleegt men verraad aan het bewustzijn. In beide gevallen is men „te kwader trouw”. Door te leven in dit schema wordt de mens steeds op zijn eenzaamheid teruggeworpen. Maar terzelfdertijd zegt Sartre dat de objectivering de enige mogelijkheid tot communicatie onder de mensen is.⁴⁶ Wil ik tot authentiek contact met de ander komen, dan is daarvoor geen andere weg dan die welke door het authentieke contact wordt uitgesloten: de weg van de objectivering, hetzij van mijzelf hetzij van de ander. Goed en kwaad zijn ook hier twee aspecten van eenzelfde realiteit.

Deze gedachte werpt ook licht op een tekst die ons al vaker heeft geïntrigeerd: „Voudrais-je même agir selon les préceptes de la morale kantienne, en prenant pour fin inconditionnée la liberté d'autrui – en wij weten dat dit het ideaal is van de *Cité des Fins* – cette liberté deviendrait transcendance transcendée du seul fait que j'en fais mon but”.⁴⁷ Of in een meer concrete vorm: „Réaliser la tolérance autour d'autrui, c'est faire qu'autrui soit jeté de force dans un monde tolérant”.⁴⁸ Ook hier gaan dus goed en kwaad hand in hand.

Een tweede aanduiding is het thema van „le ressaisissement du pour-soi par l'en-soi”. De samenhang waarin het voorkomt is die van het tot verleden maken van een beleving.⁴⁹ Dat wat nu voor mij is in de wijze van niet-identiteit krijgt, tot verleden geworden, iets van de densité de l'en-soi; het gaat voor mij behoren tot de onherroepelijke facticiteit en is niet meer ongedaan te maken. Het schijnt een overwinning te zijn van het en-soi over de opstand van het pour-soi. Deze overwinning wordt ons onthuld door de categorie van het slijmerige.⁵⁰

In het verleden ben ik wat ik ben. Dit is echter niet meer dan één aspect van de kwestie. Het aspect dat parallel gaat met de opvatting van de onberispelijken, voor wie het zijn begin en eindpunt is. Wij hebben echter gezien dat het gerealiseerde steeds als uitgangspunt moet gelden voor een

⁴⁶ EN, 609: „j'assume mon être pour autrui ... parce qu'il est mon trait-d'union avec autrui”.

⁴⁷ EN, 479.

⁴⁸ EN, 480.

⁴⁹ EN, 192v. Het komt ook voor in verband met „le corps comme le passé et le dépassé”, EN, 391, 399, 410.

⁵⁰ EN, 702v.

ontwerp naar een nieuwe toekomst. Deze toekomst zal echter alleen dan een nieuwe toekomst zijn, wanneer het bewustzijn zichzelf blijft onderzoeken en niet maar zonder meer doorgaat in een eenmaal ingeslagen richting. Zonder dat het bewustzijn zichzelf een vraag blijft en daarin zijn eigen verscheurdheid beleeft, komt men tot het drama dat uitgebeeld werd in „Les jeux sont faits”.⁵¹ Doden krijgen daar de kans een nieuw leven te beginnen. Maar omdat dat nieuwe begin niet radicaal genoeg is wordt dat nieuwe leven een getrouwe copie van het voorgaande. Handelen in authenticiteit veronderstelt dat men zich steeds stelt in niet-identiteit. Leeft men zó dan is die overwinning van het en-soi op het pour-soi maar zeer betrekkelijk. Hoe onherroepelijk het verleden ook moge zijn in die zin dat het niet ongedaan gemaakt kan worden, er kan door mijn ontwerp van nu een nieuwe zin aan gegeven worden.⁵²

In het onmiddellijk voorafgaande tekent zich reeds het derde thema af: dat van de verschillende soorten reflexie en haar verhouding tot het prae-reflexieve. Het lijkt immers een heel ander soort reflexie te zijn die zonder meer zegt: het verleden is wat het is en de reflexie die steeds het verleden tracht open te houden voor een zingeving vanuit de toekomst. Het feit dat Baudelaire door Sartre een „passéisme” verweten wordt⁵³ geeft ons hier te denken. Als men het verleden maakt tot iets dat zonder meer is wat het is, wordt het de voornaamste dimensie van de tijdelijkheid.⁵⁴ Voor Sartre zelf is dat het nu.⁵⁵ Want „nu” kan alles nog beginnen.

Deze verwijzing naar de verschillende soorten reflexies die bij Sartre gevonden worden brengt ons ertoe ons nogmaals te bezinnen op de intrinsieke dynamiek van L'Être et le Néant, maar nu onder ethisch opzicht. Uitgangspunt is dan de natuurlijke houding met haar esprit de sérieux: de mens leeft in een wereld, waarin objectieve taken op hem wachten. Dit wordt door Sartre l'immédiat genoemd.

Hoezeer de mens ook in de wereld opgaat, hij blijft zich bewust (van) zijn vrijheid. Het feit dat het thetische bewustzijn van de wereld niet-thetisch bewustzijn (van) zichzelf is, schept de mogelijkheid om vanuit het onmiddellijke tot het middellijke te komen. Het onbereflecteerde wordt bereflecteerd.

Wat zich in deze reflexie toont is dat de mens vrij is. Dat hij is wat hij niet-is en niet-is wat hij is. Hij is in de wijze van décompression de l'être.

⁵¹ J. P. Sartre, *Les jeux sont faits*, Paris, 1947.

⁵² EN, 579.

⁵³ B, 195. Vgl. 188.

⁵⁴ B, 192.

⁵⁵ EN, 188, waar Heidegger's opvatting over het futurum wordt afgewezen.

Daarmee verschijnt hem het zijn als waarde en wordt hij in zijn leven gedreven door het *désir d'être*.

Maar de bezinning op het *désir d'être* toont het contradictorische karakter daarvan. De ontdekking van deze contradicties en van het *échec* van het *désir d'être* dwingt tot de vraag wat dan toch de zin van zulk een zinloos verlangen is. In dit vragen zelf blijkt het *désir d'être* niet een laatste, onherleidbare grootheid te zijn. Als het onderzocht kan worden, kan er afstand van genomen worden, en als er afstand van genomen kan worden dan is het niet meer dan een van de menselijke mogelijkheden. Hiermede komt een nieuwe reflexie op. Een reflexie die zelfs de fundamentele keuze en haar zin onderzoekt.

Deze reflexie is nieuw. Want zij ontdekt dat als het *désir d'être* niet meer dan een menselijke mogelijkheid is,⁵⁶ dat de mens dan ook niet alleen *décompression de l'être* is, maar zich ook tot *décompression de l'être* te maken heeft. Zij ontdekt dat de mens én vrij is én zich vrij te maken heeft. Niet wat hij is, toont zij, maar wat hij op basis van hetgeen hij is, van zich te maken heeft.

Hiermede wordt de reflexie die meende dat de mens vrij is, ontmaskerd als een medeplichtige reflexie. Als zij zegt dat de mens vrij is stelt zij de menselijke transcendentie als een feit. Niet als een opgave. Aldus geeft zij aan de menselijke transcendentie de zijnswijze van een ding.⁵⁷ Zij blijkt medeplichtig aan de kwade trouw.

Was dan hetgeen zij ontdekte onwaar? Ja en neen. Onwaar, in zover een dialektische beweging die voortijdig wordt stil-gelegd slechts een halve waarheid en daarmee een onwaarheid zegt.⁵⁸ Laat men haar echter haar loop dan zal zij haar waarheid bereiken in het geheel van de synthese. Passen wij dit beginsel toe. Alleen omdat ik vrij ben kan ik mij bevrijden. Maar van de andere kant: ik kan mij slechts bevrijden omdat ik niet vrij ben. Ik heb mij vrij te maken.

En het *désir d'être*? Kom ik daar over heen als de vrijheid zichzelf als opgave stelt? Eist dit een afstand doen van dit verlangen? In zekere zin is dit het geval. Als ik mij steeds op een afstand van mijzelf te stellen heb en moet leven in een verscheurdheid des harten, dan wordt inderdaad het zijn in identiteit met mijzelf opgegeven. Het gaat er mij dan niet langer om iets te *zijn*. Wat belangrijk is, is dat het werk gedaan wordt. Dit wordt onder woorden gebracht door Hoederer in *Les Mains Sales*. „Er moet werk gedaan worden. Dat is alles. En men moet het werk doen wat men

⁵⁶ EN, 722.

⁵⁷ EN, 96.

⁵⁸ EN, 717.

aan kan. Als het dan gemakkelijk is, heb je geluk. Maar het beste werk is niet dat wat het meeste moeite kost. Het beste werk is dat wat je aankunt".⁵⁹ En Olga zegt: „Er is werk te doen en het moet gedaan worden. Het komt er niet op aan door wie".⁶⁰ In dezelfde geest verloopt ook de slotscène van *Le Diable et le Bon Dieu*. Götz wil eerst nog iets zijn: mens onder de mensen. Om dit te verwelijken wil hij gemeen soldaat worden. Maar: een andere taak wacht hem. Götz moet het werk doen wat hem het beste ligt: aanvoerder zijn. Hij wordt door Nasty tot dit inzicht gebracht. De laatste woorden zijn: „Il y a cette guerre à faire et je la ferai".⁶¹

Il y a cette guerre à faire... Kan er een oorlog-als-taak verschijnen buiten alle *désir d'être* om? Verschijnt niet al hetgeen er verschijnt binnen „le circuit de l'ipséité", de terugkeer naar het Zelf over de wereld heen? Komt het *désir d'être* niet toch weer binnen? Wordt het *faire* dan niet langer meer beheerst door het *désir d'être*, zoals de analyses van *L'Etre* et le *Néant* leerden?

Het minimum dat hier moet worden toegegeven is dat het *désir d'être* steeds blijft bestaan als bekoring voor het meest authentieke bewustzijn. Wij zien het in de aangehaalde woorden van Götz: „il y a cette guerre à faire" en ook in een woord van Nasty tot Götz gericht: „Ta place t'attend".⁶² Uiterlijk verschilt dit niet zo veel van de natuurlijke houding, waarin het handelen door de wereld wordt uitgelokt.

Er is nog meer. Wanneer de authenticiteit bereikt wordt door een afstand-nemen van het *désir d'être* dan dreigt het zich vrijhouden van alles wat doet zijn, de grote bekoring te worden voor het bewustzijn. Het afwijzen van het *désir d'être* kan een weigeren worden van elk engagement. Niet alleen omdat men in het engagement „vuile handen" krijgt — „moi, qui hais le mensonge, je mens à mes frères pour leur donner le courage de se faire tuer dans une guerre que je hais"⁶³ — maar omdat het engagement engagement is. Het is de bekoring van het „libre pour tous les engagements en sachant qu'il ne faut jamais s'engager",⁶⁴ de bekoring van de medeplichtige reflexie.

Dit is echter een houding die zichzelf opheft. Ook door zich niet te engageren engageert men zich. Het is een attitude de *mauvaise foi*. Men

⁵⁹ LMS, 234.

⁶⁰ LMS, 180.

⁶¹ DBD, 282.

⁶² DBD, 276.

⁶³ DBD, 280.

⁶⁴ Th. I, 24. *E. Brisbois*, l.c. p. 138, meent dat hierin de authentieke houding gelegen is: „Ce qui importe pour toi, c'est de te garder toujours libre dans tes engagements. Tel est le seul sens authentique que tu puisses donner à ta vie, et qui puisse te sauver de l'échec et de la déception, et du dégoût de toi-même et de tout".

zal daarom zichzelf moeten engageren, en wel in een concrete situatie. Deze zullen wij op ons moeten nemen – en zo moeten wij blijven willen te zijn wat wij zijn – en dan onthult zich de situatie als menselijke mogelijkheid. Maar in zover een situatie niet meer dan een menselijke mogelijkheid is, onthult zij ook de mogelijkheid haar te veranderen, dat wil zeggen haar te liquideren met alles wat zij aan beperking bevat. Dan krijgen wij deze figuur: willen zijn om niet te zijn. Dan is de verscheurdheid van het bewustzijn tot in het *désir d'être* doorgedrongen. Het heeft de contradictie die in het *noëma* lag op zich genomen.

Ter verduidelijking hiervan stellen wij eerst Baudelaire en Genet tegenover elkaar. Baudelaire heeft in zijn jeugd gekozen te zijn. Deze keuze voert hem tot allerlei contradicties. Maar hij houdt steeds een slag om de arm. Hij weigert zich over te geven aan de innerlijke dialectiek van zijn situatie. Hij blijft te kwader trouw. Ook Genet heeft gekozen te zijn. Ook zijn keuze voert hem in contradicties. Hij is om te doen en hij doet om te zijn. Maar omdat hij zich overgeeft aan de innerlijke dialectiek van zijn situatie, daagt er voor hem wel een bevrijding. Als Sartre zijn Baudelaire aan Genet opdraagt dan is het om hem het gevaar voor ogen te stellen waar hij aan ontkomen is.

Een derde figuur. Brunet uit *Les Chemins de la Liberté*. Door en door communist met heel de *densité de l'être-en-soi*. Toch schijnt er ook voor hem „Une dernière chance” geweest te zijn:⁶⁵ te gelóven in het communisme – en zo communist te zijn – en te weten dat hij gelooft – en zo geen communist te zijn. Dat hij alleen maar gelooft, moet hem kritisch doen staan tegenover het communisme, moet hem er toe brengen dit steeds te veranderen en aan te passen: de „communistische situatie” wordt daardoor vermenschlijkt. Ook zij is „te maken”. Hiermee slaat het *désir d'être* communiste om in een *désir de faire le communisme*.⁶⁶ Het is een verlangen te zijn om niet te zijn.

Daarom behoeft, menen wij, het *désir d'être* in de authenticiteit niet te worden opgegeven. Wat wel vereist wordt is dat het niet meer als diepste zin geldt en dat het naar zijn innerlijke structuur wordt gewijzigd. Het

⁶⁵ Gedurende vele jaren werd onder deze titel een vierde deel van „*Les Chemins de la Liberté*”, Paris, 1945-1949, aangekondigd. Dit vierde deel is nooit verschenen. Een laatste kans kan, na de dood van Matthieu in het derde deel, slechts voor Brunet of Daniel geboden worden.

⁶⁶ Dit is ook de strekking van „*Le Fantôme de Staline*”. *Les Temps Modernes*, XI, 1956-'57, p. 577-797. Singnificatief is de volgende tekst: „ce mouvement – d.w.z. het socialisme – ne saurait avoir de principes abstraits ni de programme a priori il est en perpétuelle métamorphose comme la production elle-même”. In naam van deze opvatting wordt het russische ingrijpen in Hongarije bij de november-revolutie van 1956 veroordeeld.

moet een verlangen worden dat voortkomt uit een „se faire désir d'être” opdat het „être faire” kan worden.

In deze theorie hebben wij getracht datgene weer te geven wat naar onze mening de zin is van de Perspectives Morales waarmee Sartre *L'Être et le Néant* besluit.⁶⁷ Daar wordt eerst gesproken over de *esprit de sérieux*, waarvan wij zagen dat hij karakteristiek is voor de natuurlijke, onmiddellijke houding. Sartre signaleert vervolgens het gevaar dat men loopt bij de overwinning op de *esprit de sérieux*. Men kan blijven staan bij het feit dat de mens de oorsprong is van alle waarden in de wereld. Dan wordt het onverschillig wat men doet. Het enige wat van belang is, is de graad van het bewustzijn van de verantwoordelijkheid voor wat men verricht. De mens is vrij en heeft zich dat steeds bewust te zijn. Dit gaat parallel met de medeplichtige reflexie, waarvoor de mens zijn vrijheid is. Tenslotte wordt de vrijheid zelf tot probleem in haar verhouding tot het *désir d'être*. Dan komen de verscheurdheid en het afzien van het *désir d'être* ter sprake. Als de mens zijn vrijheid als waarde neemt dan kiest hij een leven waarin hij steeds op een afstand van zichzelf zal moeten zijn, zich steeds moet onderzoeken. Het ideaal kan slechts beleefd worden in de verscheurdheid des harten. Juist in die context brengt Sartre het thema van de verhouding bewustzijn-situatie ter sprake en wordt er naar voren gebracht dat het bewustzijn zich niet afzijdig mag houden maar meer tot vrijheid komt naarmate het zich meer in de situatie engageert. Wij meenden dit door de bovenstaande theorie te kunnen verklaren.

Wij zijn nu in staat een antwoord te geven op de vraag die ons in deze paragraaf heeft beziggehouden: Wat voor zin heeft het voor een ontologie om attitudes de *mauvaise foi* te beschrijven. Wij hebben gezien dat deze vraag samenhangt met die van de verhouding tussen ontologie en ethiek.

Ter beantwoording van deze laatste vraag hebben wij drie hypothesen opgesteld. De eerste was: de liquidatie-theorie. Ontologie moet plaats maken voor de ethiek. Een van de redenen die men daarvoor zou kunnen aanhalen is dat de ontologie toch niets anders kan doen dan attitudes de *mauvaise foi* beschrijven, en daarmee een onware voorstelling van zaken geven.

De tweede hypothese was de bevrijdings-theorie. De ontologie heeft dan tot taak de attitude *naturelle* te beschrijven, die nu eenmaal een attitude de *mauvaise foi* is. Daardoor verschaft zij een uitgangspunt aan de ethiek die de bevrijding uit die kwade trouw beschouwt.

⁶⁷ EN, 720vv.

De derde hypothese beschouwde ontologie en ethiek als twee aspecten van een en dezelfde werkelijkheid. Omdat er steeds een verhouding tot zijn blijft, kan de ethiek niet buiten de ontologie. Maar omgekeerd kan de ontologie niet buiten de ethiek, omdat zij eerst vanuit de ethiek haar volle zin ontvangt. Eerst in de ethische reflexie stelt het *désir d'être* zich in niet-identiteit met zichzelf. Daardoor staat het niet meer in tegenstelling tot het ideaal van een vrijheid die zichzelf tot doel neemt, maar is daar een aspect of de keerzijde van. De ontologie kan dit aspect van de vrijheid tot uitdrukking brengen omdat het bewustzijn niet in de wereld *is*, maar in de wereld *te zijn* heeft, of anders gezegd, omdat het zich *te engageren* heeft en daardoor een verhouding tot het zijn op zich moet nemen. Zich engagerende doet het bewustzijn zichzelf *zijn* om datgene wat het is te onthullen als mogelijkheid. Dan slaat „être” om in „faire”, en is „faire” „se libérer”. Aldus wordt het *désir d'être* in het realiseren van de vrijheid als waarde opgenomen en tot een aspect daarvan gemaakt. Zo heeft de ontologie de ethiek nodig als haar complement daar deze haar tot haar waarheid voert. Hier geldt het woord van Hegel: „Das Wahre ist das Ganze”.⁶⁸

Waarom beschrijft de ontologie dan attitudes de *mauvaise foi*? Ten eerste omdat de attitude de *mauvaise foi* inderdaad uitgangspunt is, zoals de bevrijdings-theorie terecht zegt. Maar de kwade trouw is meer. Zij is bovendien de permanente bekoring van elk menselijk ontwerp. Ten tweede: de ontologie beschrijft niet alleen attitudes de *mauvaise foi*. Zij beschrijft ze ook als attitudes de *mauvaise foi*. Eerst daardoor wordt aangetoond dat de natuurlijke houding een valstrik is en dat een ethiek noodzakelijk is.

Waarom gaat de ontologie dan niet verder en maakt zij halt voor het *désir d'être*, zonder dit zelf expliciet te transcenderen naar de vrijheid als waarde? Omdat zij, hoezeer ook één met de ethiek toch daarvan onderscheiden is. Zou de ontologie zonder meer ethiek zijn dan zou het bewustzijn zijn nexus met het zijn verliezen en aldus zichzelf onmogelijk maken. Er zou dan over „faire” gehandeld worden, zonder band met *être*. Zou de ethiek ontologie zijn, dan zou het goede of de vrijheid verstikt worden onder de last van het zijn, en daarmee zou het bewustzijn zichzelf ook onmogelijk maken.

Dit onderscheid mag ons niet blind maken voor de eenheid van ontologie en ethiek. Zonder deze eenheid zou er geen overgang zijn van ontologie naar ethiek. De ethiek zou onbestaanbaar worden bij gebrek aan geïncar-

⁶⁸ Hegel, *Phänomenologie*, p. 21.

neerdheid in de wereld; de ontologie zou onmogelijk zijn omdat zij zichzelf niet meer tot probleem kan maken en zou daarmee iets dat is, niet meer kunnen transcenderen. Dan zou alle transcendentie onmogelijk worden.

Voor Sartre komen ontologie en ethiek samen in dit éne punt: de eigen zijnswijze van het bewustzijn is de niet-identiteit. Voor de ontologie is dit een feit. Voor de ethiek is dit een opgave. Maar het feit impliceert de opgave en de opgave het feit.

Vanuit dit éne punt komen alle antwoorden voort op de vragen die Sartre zichzelf stelt. Maar in dit ene punt convergeren ook alle vragen die men redelijkerwijze aan Sartre kan stellen.

SOMMAIRE

Dans *L'Être et le Néant* Jean Paul Sartre a développé une théorie de l'amour dont la présente étude voudrait déterminer le sens à partir de l'intention d'ensemble qui dirige la philosophie sartrienne.

Nous exposons d'abord le concept que Sartre se fait de la phénoménologie et l'interprétation qu'il donne de l'intentionnalité de Husserl: le Cogito implique non seulement un cogitatum mais encore l'être. Sartre est amené ainsi selon une téléologie interne à l'analyse du phénomène d'être. Cependant, considérer l'être comme phénomène — ainsi que le fait Sartre dans *La Nausée* — c'est risquer de ne voir que le phénomène et de rester dans l'idéalisme.

Aussi dans l'Introduction à *L'Être et le Néant*, Sartre va montrer que l'idée de phénomène exige la transphénoménalité de l'être. Ce dépassement définitif de l'idéalisme mène à une double question: Quel doit être l'être de la conscience pour que la conscience dans son être peut impliquer un autre être, et: Comment le pour-soi et l'en-soi appartiennent-ils à l'être en général? *L'Être et le Néant* a été écrit pour y répondre.

Le thème du désir d'être est au centre de cette réponse. La conscience est conscience de quelque chose, c'est à dire qu'elle se transcende vers un monde qu'elle constitue à l'intérieur du circuit de l'ipséité. Elle ne peut être conscience du monde sans être conscience non-thétique de soi. Elle existe donc comme présence à soi, décompression de l'être, manque et orientation vers la valeur de l'être dont elle est la décompression. Ainsi la conscience existe comme désir d'être et ce désir est le sens de tous ses désirs.

La théorie des relations à autrui et de l'amour est entièrement dominée par le thème du désir d'être: ainsi le regard me donne un être, dont l'accès m'est interdit à toujours. Dans l'amour toutefois je cherche à m'approprier cet être, ce qui amène aux contradictions, aux conflits et finalement à l'échec de l'amour.

En effet, le désir d'être, qui est à la racine de l'amour, est lui-même contradictoire. Il tend vers l'impossible synthèse de l'en-soi et du pour-soi. La question se pose de savoir quel est le sens du désir d'être et même, dans une perspective plus large, quel est le sens de toutes les descriptions de *L'Être et le Néant*, étant donné la place central du désir d'être dans cet ouvrage. C'est qu'à première vue, l'homme semble condamné à l'absur-

de et à la solitude puisque le désir d'être est contradictoire et l'amour est voué à l'échec.

Il est d'autant plus étonnant que, dans ses réflexions sur l'activité littéraire, Sartre refuse l'absurde à l'état de système et manifeste un vrai souci de la solidarité humaine. Pourtant, à vrai dire, ces préoccupations se retrouvent déjà dans *L'Être et le Néant*. Ce qui rend plus urgente encore la question de savoir quel est le sens de ce livre.

Nous pensons qu'en principe l'interprétation de Fr. Jeanson a résolu ce problème. Pour lui, *L'Être et le Néant* décrit l'attitude de l'homme de mauvaise foi. L'amour lui aussi y est donc de mauvaise foi. A cette dernière thèse notre étude voudrait fournir un appui solide grâce à l'analyse détaillée du texte. L'idée directrice de notre argumentation se résume ainsi: L'amour tel qu'il est décrit dans *L'Être et le Néant* se présente comme animé par le désir d'être, Or, le désir d'être est de mauvaise foi. Les contradictions que Sartre veut dévoiler dans l'idéal de l'amour se relient directement à celles du désir d'être.

Cette solution ne saurait nous satisfaire que si nous trouvons des raisons au fait que l'attitude de mauvaise foi joue un tel rôle dans une ontologie phénoménologique. Il faut dire que l'attitude de mauvaise foi correspond à un rapport originel entre la conscience et l'être et que la description de l'authenticité relève plutôt de l'éthique que de l'ontologie. Mais alors quel est le rapport l'ontologie à la morale, de la mauvaise foi à l'authenticité, du désir d'être à la volonté qui se prend elle-même pour but? Ces rapports sont à notre avis dialectiques: l'ontologie mène à la morale et la morale assume l'ontologie; l'authenticité se conquiert sur la mauvaise foi et en se prenant elle-même pour but, la liberté s'engage dans le monde et se fait libératrice. Ainsi le désir d'être n'est qu'une face de la liberté et dans l'authenticité de l'engagement il se trouve dépassé.

GECEITEERDE WERKEN

- Albérès, R. M.* J. P. Sartre. Paris 1953.
- Alexander, J. W.* La philosophie existentielle en France. French Studies, I (1947), p. 95-114.
- Alquié, F.* L'Être et le Néant par J. P. Sartre. Cahiers du Sud, 1945 n. 273, p. 648-662; n. 274, p. 807-816.
- Ames, Van Meter* Fetishism in the Existentialism of Sartre, Journ. Phil., XXVII (1950), p. 407-411.
- Mead and Sartre on Man Journ. Phil., LIII (1956), p. 205-219.
- Arnou, R.* Existentialism in France today Modern Schoolman, (XXV) 1947, p. 193-207.
- L'Existentialisme à la manière de Kierkegaard Kierkegaard et Sartre. Gregorianum, XXVII (1946), p. 63-88.
- Arntz, A. J.* Het aanvaarden der lichamelijkheid. In: Lichamelijkheid, Utrecht 1951, p. 121-156.
- Avron, H.* Aux sources de l'existentialisme. Max Stirner, Paris 1954.
- Ayer, R. J.* P. Sartre. Horizon, XII (1945), p. 12-26; p. 101-110.
- Ayraud, P.* Réflexions sur L'Être et le Néant. Témoignages, X (1946), p. 213-229.
- Bataille, G.* Baudelaire mis à nu. L'analyse de Sartre et l'essence de la poésie. Critique (Paris), II (1947), p. 3-27.
- Jean Paul Sartre et l'impossible révolte de Jean Genet. Critique (Paris), VIII, (1952), p. 819-832, p. 946-961.
- Beauvoir, S.* De Pour une morale de l'ambiguïté. Paris 1947.
- Privilèges. Paris 1955.
- Mémoires d'une jeune fille rangée. Paris 1958.
- Beigbedder, M.* L'Homme Sartre, Essai de dévoilement préexistantiel ou la clé du Sartrisme. Paris 1947.
- Théâtre philosophique. II. Sartre. Esprit, XVII (1949), p. 924-942.
- Bentley, E. J.* P. Sartre Dramatist. The Thinker as Playwright. Kenyon Review, VIII (1946), p. 66-79.
- Berger, G.* Le cogito dans la philosophie de Husserl. Paris 1941.
- Biemel, W.* Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre. Tijdschr. v. Phil., XX (1958), p. 269-300.
- Binswanger, L.* Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins Zurich 1953²
- Blanchet, A.* La querelle Sartre - Camus. Etudes, t. CCLXXV (1952), p. 238-247.
- Blondel, M.* The Inconsistency of J. P. Sartre's Logic. The Thomist, II (1947), p. 393-398.
- Boelaars, H.* De intentionaliteit bij E. Husserl. Nijmegen 1940.
- Boisdeffre, P.* de Sartre face au communisme. L'Age nouveau, VIII (1953), p. 34-50.
- Bonnell, P.* Lukacs contre Sartre (A propos de G. Lukacs, Existentialisme ou Marxisme). Critique, IV (1948), p. 698-707.
- Borsch, J.* Sartre's view of cartesian Liberty. Yale French Studies, I (1948), p. 90-96.
- Breda, H. L. van.* Het „zuivere fenomeen" volgens Edm. Husserl. Tijdschr. v. Phil., III (1941), p. 447-498.
- Breton, S.* Le principe d'intentionnalité de la conscience implique-t-il l'athéisme? in Sapientia Aquinatis, I, Romae 1956-1957, p. 409-417.
- Brisbois, E.* Le Sartrisme et le problème moral. Nouv. Rev. Théol., LXXIV (1952) p. 30-49, 124-145.
- Boutang, P.* Sartre est-il un possédé? Paris 1947.
- Boyance, P.* Epicure et M. Sartre. Rev. Phil. France Etrang., LXXVIII (1953), p. 426-431.

- Brown, St M Jr* The atheistic Existentialism of J P Sartre *The philos Rev*, LVII (1948), p 158-166
- Burkill, T A* Romanticism, Existentialism and Religion *Philosophy (Lo)*, XXX (1956), p 318-333
- Caes, P* De Descartes a Sartre *Syntheses (belg)*, VII (1952), p 33-42
- Campbell, R J P* Sartre Paris 1945
- Champigny, R* Le Mot être dans L'Etre et le Neant *Rev Metaph et Mor*, LXI (1956), p 155-165
- Chastaing, M* L'Existence d'autrui Paris 1951
- Chazel, P* Le tragique de la connaissance dans le théâtre de Sartre et de G. Marcel *Rev Hist Philos relig*, XXX (195), p 81-92
- Collins, J* The Existentialism of J P Sartre *Thought*, XXIII (1948) p 59-100
- Corte, M* De L'Ange exterminateur La pensée cath, 1950 n 15 p 42-47
- Corvez, M* L'Etre en soi dans la philosophie de J P Sartre *Rev Thom*, LVIII (1950), p 360-372
- L'Etre de la conscience dans la philosophie de J P Sartre *ibid*, p 563-574
- Croteau, J* Notes sur l'ontologie phénoménologique de Sartre *Rev Univ d'Ottawa*, XXIV (1954), p 53-60
- Danielou, M* Sartre et les Chrétiens *Les Cahiers de Neuilly* 12
- Delfgaauw, B* Het existentialisme van J P Sartre *Kath Cult Tijdschr*, I (1946), p 73-88
- Heidegger en Sartre *Tijdschr v Phil*, X (1948) p 289-336, p 403-446
- Note sur Heidegger et Sartre *Et philos*, IV (1949), p 371-374
- De wysgerige betekenis van Sartre's literaire werken *Kultuurleven*, XVIII (1951), p 707-717
- De dood van God *Kath Cult Tijdschr* V (1952) p 7-19
- Delhomme, J J P* Sartre, L'existentialisme est un Humanisme *La Vie intellect*, XIV (1946), p 130-133
- Dempsey, P J R* The psychology of Sartre Oxford 1950
- Desau W* The tragic Finale An Essay on the philosophy of J P Sartre Cambridge 1954
- Descartes, R* Oeuvres ed A Bridoux, Paris 1952
- Descos, P* L'Atheisme de Sartre *Rev. de Phil*, 1946, p 39-89
- Dubarle D* L'Ontologie phénoménologique *Rev de Phil* 1946 p 90-123
- Duméry, H* La methode complexe de J P Sartre *La vie intell*, XVI (1948), p 102-120
- L'atheisme sartrien *Esprit* XVIII (1950), p 240-253
- Emonet, P M* La notion de liberte dans la philosophie de J P Sartre Fribourg 1954
- Finance, J de* La negation de la puissance chez J P Sartre in *Sapientia Aquinatis*, I Romae 1956-57, p 473-481
- Fink E* Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik Kant-studien, XXXVIII (1934), p 319-383
- Flügel H* Sartre's Holle Hochland XLIII (1951), 365-373
- Fornoville, R* Le suicide dans l'éthique sartrienne *Rev Phil de Louv*, LVII (1959), p 80-95
- Garaudy, Une littérature de fossoyeurs* Paris 1948
- Geiger, L B* L'Existentialisme de Sartre et le salut des chrétiens *Jeunesse de l'Eglise*, Petit Clamart, cah VIII p 64-83
- Grangier, E* Abraham oder Kierkegaard wie Kafka und Sartre ihn sehen *Zeitschr. philos Forschung* IV (1950), p 412-421
- Grimsley, R* An aspect of Sartre and the Unconscious *Philosophy (Lo)*, XXX (1955), p 33-44
- Grooten, J* Le soi chez Kierkegaard et Sartre *Rev Phil Louv*, L (1952), p 64-89
- Guitton, J* Essai sur l'amour humain Paris 1948

- Guerin, D* Sartre, Lukacs et la Gironde *Les Temps Modernes*, XIII (1957), p 1132-1137
- Gusdorf, G* Traite de l'existence morale Paris 1949
- *La Parole* Paris 1953
- Hegel, G W F* Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse ed Lasson, Leipzig 1920²
- *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* ed Lasson Leipzig 1920²
- *Phanomenologie des Geistes* ed Hoffmeister, Leipzig 1937
- Heidegger, M* Sein und Zeit Halle 1927
- *Was ist Metaphysik* Bon 1929
- *Vom Wesen des Grundes* Frankfurt 1949³
- *Über den Humanismus* Frankfurt 1949
- Heinemann, F H* Theologia Diaboli *Hibbert Journal* LII (1953), p 65-72
- Henri-Hayem, E* Sartre contre l'homme Paris 1948
- Holz, H H J P* Sartre, Darstellung und Kritik seiner Philosophie Meisenheim Glan 1951
- Hübner, K* Fichte Sartre und der Nihilismus *Zeitschr phil Forsch* X (1956), p 29-43
- Husserl, E* Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie Halle 1913 Erstes Buch
- *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie* ed M Biemel, 's-Gravenhage 1952
- *Cartesionische Meditationen*, ed Strasser, 's-Gravenhage 1950
- *Meditations Cartesiennes* tr G Peiffer et E Levinas, Paris 1947²
- Hyppolithe, J* Genese et Structure de la Phenomenologie de l'Esprit de Hegel Paris 1946
- Jaspers, K* Philosophie Berlin 1932
- Jeanson, Fr* Le probleme moral et la pensée de Sartre Paris 1947
- Sartre par lui meme Paris 1955
- *Le mystère d'autrui Foi et Vie*, 1950, p 199-213
- *La conduite humaine selon J P Sartre* in *Morale chretienne et requêtes contemporaines* Tournai-Paris 1954, p 172-195
- Jolivet, R* Les doctrines existentialistes de Kierkegaard a J P Sartre Paris 1948
- *Le probleme de la mort chez M Heidegger et J P Sartre* Abbaye S Wandrille 1950
- Juin, H* Sartre ou la condition humaine Paris 1947
- Kanapa, J* L'existentialisme n'est pas un humanisme Paris 1947
- Kockelmans, A* Realisme - Idealisme en Husserls Phaenomenologie *Tijdschr v Phil.* XX (1958) p 395-442
- Lannoy, C* Phenomenologie, Ontologie en Psychologie in het werk van Edm Husserl *Tijdschr v Phil* XI (1949), p 391-416
- Las Vergnas, R* L Affaire Sartre Paris 1946
- Lauer, Q* Phenomenologie de Husserl Essai sur la genese de l'intentionnalite Paris 1955
- Lauth R* Versuche einer existentialistischen Wertlehre in der französischen Philosophie der Gegenwart, Sartre und Polin *Zeitschr phil Forsch*, X (1956), p 244-278
- Le Blond, J M* Qu'est ce que l'existentialisme *Etudes*, CCXLVIII 1946, p 336-350
- Lefevre, L J* L'existentialisme est-il un philosophie? Paris 1946
- *Quelques aspects de l'existentialisme* *La pensee catholique*, 1946 n1, p 6-24
- Lehrmann, G* La conception de liberte chez Dostoevski et Sartre *Actes XI Congrès intern de Phil*, Amsterdam 1953, p 243-251
- Levinas, E* En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger Paris 1949
- Lowrie, W* Existence as understood by Kierkegaard and Sartre *Sewanee Rev*, LVIII (1950), p 379-401
- Loyens, W J P* Sartre (bibliography) *Mod Schoolman*, XXXI (1953), p 19-33
- Luyten, W* Existentielle Fenomenologie Utrecht 1959
- Marcel, G* L'Etre et le Neant in *Homo Viator*, p 233-257, Paris 1944

- Magny, Cl.* Ed Sartre ou la duplicité de l'être, in *Les Sandales d'Empédocle*, Neuchâtel 1946, p. 105-173.
- *Système de Sartre*, Esprit, XIII (1945), p. 564-580, p. 708-724.
- Marlet, J. J. C.* Van Kafka tot en met Sartre, Depersonalisatie en derealisatie in de literatuur, *Kath. Cult. Tijdschr.*, V (1951), p. 265-267.
- Maulnier, Th.* J. P. Sartre et le suicide de la littérature, *La Table Ronde*, 1948, p. 195-210
- *Ce que la littérature n'est pas*, *La Table Ronde*, 1948, p. 1481-1495.
- Mc Gill, V. J.* Sartre's Doctrine of Freedom, *Rev. Int. Philos.*, III (1949), p. 329-342
- Mercier, J.* Le ver dans le fruit. A propos de l'oeuvre de M. J. P. Sartre, *Etudes*, t. CCXLIV (1945), p. 232-249.
- Merleau-Ponty, M.* *Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945.
- *Sens et Non-Sens*, Paris 1948.
- *Éloge de la Philosophie*, Paris 1953.
- Müller, M.* *Phänomenologie, Ontologie und Scholastik*, *Tijdschr. v. Phil.*, XIV (1952), p. 63-86.
- Natanson, M.* Sartre's Fetishism, A Reply to Van Meter, *Amer. Journ. Phil.*, XLVIII (1951), p. 99-102
- J. P. Sartre's Philosophy of Freedom, *Social Research U.S.A.*, XIX (1952), p. 364-380
- Nédoncelle, M.* *Vers une Philosophie de l'Amour*, Paris 1946.
- Niftrik, G. C. van* Sartre en zijn betekenis voor de theologie, *Ned. Theol. Tijdschr.*, IV (1949), p. 259-277.
- *De boodschap van Sartre*, Nijkerk 1953.
- Nota, J.* *Phänomenologie als methode*, *Tijdschr. v. Phil.*, III (1941), p. 203-240.
- Nygren, A.* Eros et Agape, La notion chrétienne de l'amour et ses transformations trad. franc. p. P. Jundt, Paris 1944
- Paissac, H.* *Le Dieu de Sartre*, Paris 1950
- Patri, A.* Remarques sur une nouvelle doctrine de la liberté, *Deucalion*, I (1946), p. 75-92.
- Pedersen, O. Van* Kierkegaard tot Sartre, uit het deens vertaald door J. Winkler, Baarn 1956³.
- Pétrément, S.* La liberté selon Descartes et selon Sartre, *Critique* (Paris), I (1946), p. 612-620.
- Peursen, C. A. van* *Risikante Philosophie*, Amsterdam 1948.
- Pfeil, H.* *Existentialistische Philosophie*, Paderborn 1950.
- Picard, G.* L'existentialisme de J. P. Sartre, *Mélanges de Sc. Relig. (Lille)*, III (1946), p. 315-338.
- Plessner, J.* *Einleitung tot het denken van Sartre*, Assen 1951.
- Polin, R.* Introduction à la philosophie de J. P. Sartre, *Revue de Paris*, LIII (1946), p. 91-97.
- Pruche, B.* *L'Homme de Sartre*, Paris 1949
- Rabi, S.* Les thèmes majeurs du théâtre de Sartre, *Esprit*, XVIII (1950), p. 433-457.
- Rau, C. The* ethical Theory of J. P. Sartre, *Journ. Phil.*, XLVI (1949), p. 536-545.
- Reding, M.* Die Existenzphilosophie, Heidegger, Sartre, G. Marcel und Jaspers in kritischer-systematischer Sicht, Dusseldorf 1949.
- Rintelen, F. J. von* *Philosophie der Endlichkeit*, Meisenheim/Glan 1951.
- Romeyer, Bl.* Les „autres" d'après Sartre, Camus et Blondel, *Giorn. Met.*, VIII (1953), p. 185-206.
- Robbers, H.* Sartre, de vrijheid van een verlatene, in *Hedendaagse visies op de mens*, p. 117-128, Heerlen 1950.
- Robert, J. D.* La vie de l'existentialisme en France, *Tijdschr. v. Phil.*, IX (1947), p. 711-755.
- Schuetz, E.* Sartre's Theory of the Alter Ego, *Phil. and Phen. Research*, IX (1948), p. 181-199.
- Scheler, M.* *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankfurt 1948⁵.

- Simon, P. H.* L'Homme en Proces Neuchâtel 1949
- Stern, A.* Sartre. His philosophy and psychoanalysis New York 1953.
- Stern, G. A.* Emotion and Reality (In connection with Sartre's „The Emotions“). Phil. and Phen. Research, X (1950), p. 553-562.
- Strasser, St.* Beschouwingen over het vraagstuk van de apodicticiteit en de critische verantwoording van de phaenomenologie. Tijdschr. v. Phil., VIII (1946), p. 226-270
- Wesen und Grenzen des Schöpferischen im Menschen Betrachtungen in Zusammenhang mit der phil. Anthropologie J. P. Sartres Jahrb. f. Psychologie und Psychotherapie, I (1952), p. 46-58.
- Streller J.* Zur Freiheit verurteilt. Ein Grundriss der Philosophie J. P. Sartres. Hamburg 1952
- Thevenaz, P.* Qu'est ce que la phénoménologie. Rev. de Théol. et de Phil., II (1952), p. 9-30, p. 126-140, p. 294-316
- Thomas Aquinas*, Summa Theologica
- Thijssen, J.* Vom Gegebenem zum Realen. Mit einem Blick auf die Erkenntnismetaphysik von Sartre. Kantstudien, XLVI (1954), p. 68-87, p. 157-171.
- Troisfontaines, R.* Le choix de J. P. Sartre Exposé et critique de L'Etre et le Néant Paris 1945.
- Truc, G.* De J. P. Sartre à Lavelle. Paris 1946
- Tulloch, D. M.* Sartrian Existentialism Philos. Quart., II (1952), p. 36-52.
- Varet, G.* L'Ontologie de Sartre Paris 1948.
- Verneaux, R.* Leçons sur l'Existentialisme et ses formes principales. Paris
- Esquisse d'une ontologie du créé A propos des pages 167-175 de La Nausée et des pages 31-33 de L'Etre et le Neant par J. P. Sartre Rev. Sc. Relig., XXIV (1950), p. 301-314.
- Vuillemin, J.* La dialectique negative dans la connaissance et l'existence Note sur l'epistémologie et la metaphysique de N. Hartmann et de J. P. Sartre Dialectica, IV (1950), p. 21-42.
- Waelhens, A.* De La philosophie de M. Heidegger Louvain 1942
- Zijn en Niet-Zijn. Over de filosofie van J. P. Sartre. Tijdschr. v. Phil., VII (1945), p. 35-116
- Heidegger et Sartre Deucalion, I (1946), p. 15-37
- L'existentialisme de M. Sartre est il un humanisme? Rev. Phil. de Louv., XLIV (1946), p. 291-300
- De la phénoménologie à l'Existentialisme, in Le Choix, le Monde, l'Existence, p. 37-83 Paris 1947
- Hoofdtrekken van het frans Existentialisme. Alg. Ned. Tijdschr. Wijsb. en Phil., XL (1947), p. 1-17
- Une philosophie de l'ambiguité. L'Existentialisme de M. Merleau-Ponty. Louvain 1951.
- Wahl, J.* Essai sur le Nant d'un probleme Sur les pages 37-84 de L'Etre et le Neant de J. P. Sartre Deucalion, I (1946), p. 39-72
- Esquisse pour une histoire de l'Existentialisme. Paris 1949.
- Sur l'Introduction à L'Etre et le Neant Deucalion, III 1950, p. 143-166.
- Walgrave, J. H.* Het Humanisme van Sartre. Kultuurleven, XIII 1946, p. 243-253.
- Tussen Benda en Sartre Kultuurleven, XIV (1947), p. 83-90.
- Wolff, E.* Conscience et liberte chez Descartes et chez Sartre. Rev. phil. Franc. Etrang., LXXX (1955), p. 341-348.
- Zuidema, S. U.* Nacht zonder Dageraad. Naar aanleiding van het atheïstisch en nihilistisch existentialisme van J. P. Sartre. Franeker 1948
- Sartre, in Denkers van deze tijd. Franeker 1954.

STELLINGEN

I

Wat J. P. Sartre in *L'Être et le Néant* onder verwijzing naar M. Heidegger, „Was ist Metaphysik” als de fenomenologische opvatting van het niets naar voren brengt, kan niet beschouwd worden als een accurate weergave van de mening van laatstgenoemde.

J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*,
Paris, 1943, p. 52—58.

II

De bewering van G. Marcel dat de thomistische bewijzen voor het bestaan van God veronderstellen dat men zich reeds in God gevestigd heeft, verdient geen instemming.

G. Marcel, *Être et Avoir*,
Paris, 1935, p. 141.

III

Terecht beschouwt K. Jaspers de eenzaamheid als een onophefbare pool in de communicatie, zonder welke deze niet kan zijn.

K. Jaspers, *Philosophie II*,
Berlin, 1932, p. 79

IV

Onjuist is de mening van Binswanger dat er tegenspraak is tussen liefde en zorg.

L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*,
Zürich, 1952, p. 482.

V

Het onderscheid tussen fundamenteel-anthropologische en ethische problemen met betrekking tot de liefde wordt door L. Binswanger op de spits gedreven.

L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*,
Zürich, 1952, p. 386f, p. 547

VI

Het feit dat Sint Thomas een *inclinatio naturalis ad bonum* aanneemt, rechtvaardigt nog niet de mening van P. Ricoeur dat er bij hem van een „cosmologie de la liberté” gesproken dient te worden.

P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté I*,
Paris, 1949, p. 184.

VII

Metaphysisch gesproken is de veelheid der menselijke individuen niet eenzinnig.

VIII

De idee van een „Lebenswelt” zou in het thomisme geïntegreerd kunnen worden.

IX

In de scholastieke disputen over de stelling „*Beatitudo est essentialiter actus intellectus*” heeft men vaak het zicht op de oorspronkelijke betekenis van de term „essentialiter” verloren.

X

Het juist gerichte strevingsleven geeft niet alleen, zoals Th. Deman meent, een waar oordeel in betreffende de doeleinden van de deugd, het doet ook datgene zien wat in waarheid tot het doel leidt.

Th. Deman, *La Prudence*,
Paris, 1949² p. 460vv.

XI

Bij de menselijke straf is de vergelding intrinsiek geordend op de verbetering.

XII

Transplantatie van organen vanuit een levende menselijke donor is niet zonder meer ethisch verwerpelijk.

XIII

Volgens de katholieke moraaltheologie in haar huidige stand kan een atoomoorlog niet zonder meer zedelijk veroordeeld worden.

XIV

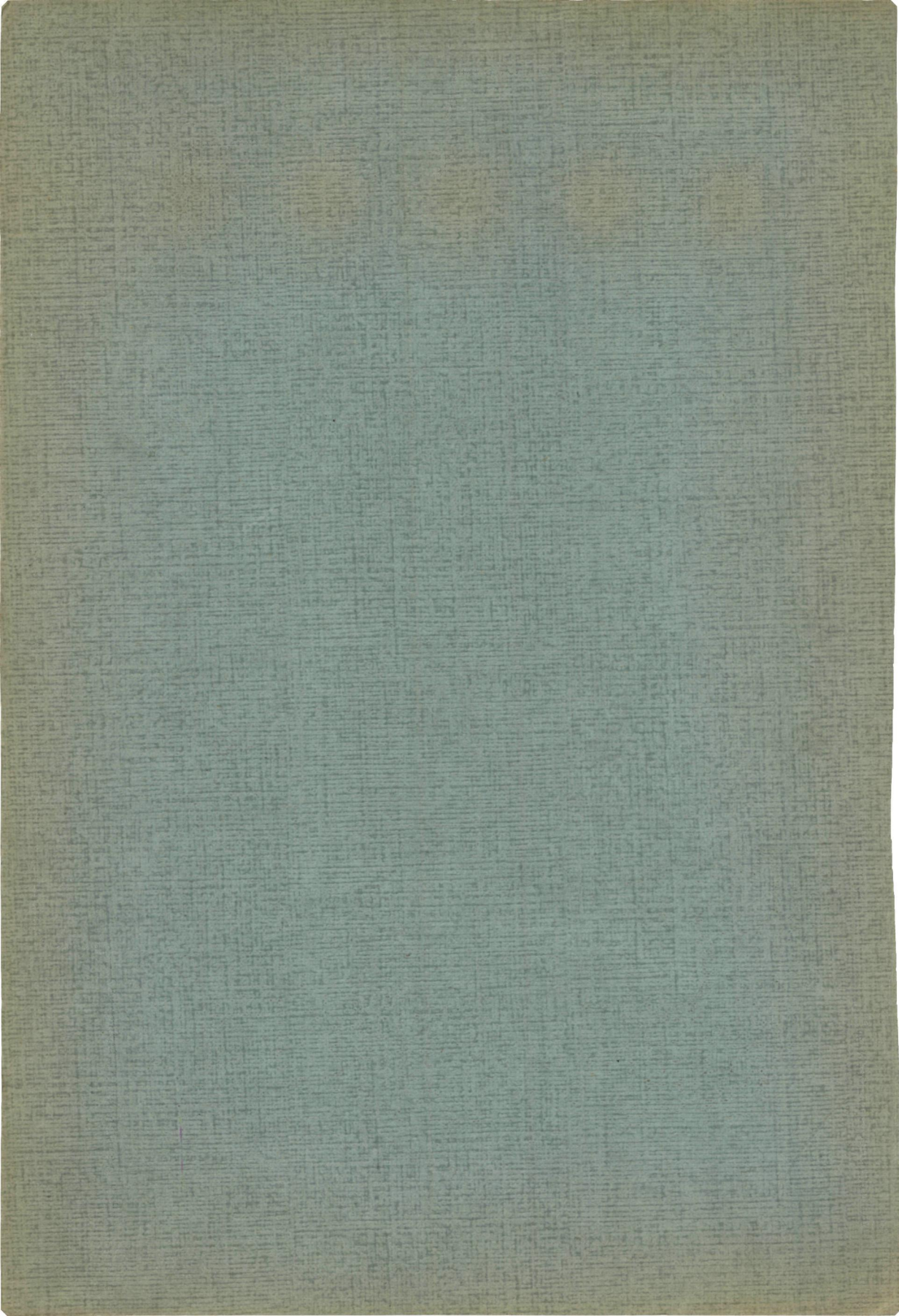
Terecht waarschuwt J. Pieper tegen een overwaardering van de gemeenschapsgedachte.

J. Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln*,
Frankfurt a.M. 1953, p. 41vv.

XV

Sartre's analyse van het skiën faalt zowel als analyse van het skiën als-
ook als argument van de stelling welke hij wil bewijzen.

J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*,
Paris, 1943, p. 670vv.



STELLINGEN

I

Wat J. P. Sartre in *L'Être et le Néant* onder verwijzing naar M. Heidegger, „Was ist Metaphysik” als de fenomenologische opvatting van het niets naar voren brengt, kan niet beschouwd worden als een accurate weergave van de mening van laatstgenoemde.

J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*,
Paris, 1943, p. 52—58.

II

De bewering van G. Marcel dat de thomistische bewijzen voor het bestaan van God veronderstellen dat men zich reeds in God gevestigd heeft, verdient geen instemming.

G. Marcel, *Être et Avoir*,
Paris, 1935, p. 141.

III

Terecht beschouwt K. Jaspers de eenzaamheid als een onophefbare pool in de communicatie, zonder welke deze niet kan zijn.

K. Jaspers, *Philosophie II*,
Berlin, 1932, p. 79.

IV

Onjuist is de mening van Binswanger dat er tegenspraak is tussen liefde en zorg.

L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*,
Zürich, 1952, p. 482.

V

Het onderscheid tussen fundamenteel-anthropologische en ethische problemen met betrekking tot de liefde wordt door L. Binswanger op de spits gedreven.

L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*,
Zürich, 1952, p. 386f, p. 547.

VI

Het feit dat Sint Thomas een *inclinatio naturalis ad bonum* aanneemt, rechtvaardigt nog niet de mening van P. Ricoeur dat er bij hem van een „cosmologie de la liberté” gesproken dient te worden.

P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté I*,
Paris, 1949, p. 184.

VII

Metaphysisch gesproken is de veelheid der menselijke individuen niet eenzinnig.

VIII

De idee van een „Lebenswelt” zou in het thomisme geïntegreerd kunnen worden.

IX

In de scholastieke disputen over de stelling „*Beatitudo est essentialiter actus intellectus*” heeft men vaak het zicht op de oorspronkelijke betekenis van de term „essentialiter” verloren.

X

Het juist gerichte strevingsleven geeft niet alleen, zoals Th. Deman meent, een waar oordeel in betreffende de doeleinden van de deugd, het doet ook datgene zien wat in waarheid tot het doel leidt.

Th. Deman, *La Prudence*,
Paris, 1949² p. 460vv.

XI

Bij de menselijke straf is de vergelding intrinsiek geordend op de verbetering.

XII

Transplantatie van organen vanuit een levende menselijke donor is niet zonder meer ethisch verwerpelijk.

XIII

Volgens de katholieke moraaltheologie in haar huidige stand kan een atoomoorlog niet zonder meer zedelijk veroordeeld worden.

XIV

Terecht waarschuwt J. Pieper tegen een overwaardering van de gemeenschapsgedachte.

J. Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln*,
Frankfurt a.M. 1953, p. 41vv.

XV

Sartre's analyse van het skiën faalt zowel als analyse van het skiën als ook als argument van de stelling welke hij wil bewijzen.

J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*,
Paris, 1943, p. 670vv.

